

A0674

فِرَاقَةُ الْفَقَاهَةِ

في مجموعة رسائل ومساائل من مختلف الابواب الفقهية التي
تعمم البلوى بها ولها للكتابة المظنية . . . التوجر النظرية
والعملية تمكشف بها اسرار الفقاهاة ورموز
الاستنباط ويتمثل فيها روح الاجتهاد
الصحيح . . . والنبوغ الفقهى

تأليف

حضرة العلامة المجتهد الممام حجة الاسلام
السيد محمد جعفر الحسينى الحائري
مقيم الله للسلامين بركات وجوده آمين

طبعة النجاح — بغداد

سنة ١٣٤٧ هـ
١٩٢٨ م

فهرست محتويات الكتاب من الرسائل والمسائل

- رسالة المسألة (كشف الستار عن قاعدة لا ضرر ولا ضرار
- » في حكم ماء الغسالة والماء المستعمل في رفع الحدث
- » في المباحث المتعلقة بالكر
- » في الحيض و-دوده واحكامه
- » في احكام صلوة المسافر
- » المسألة صفو الكلام في المال المختلط بالحرام
- » المسائل الخمس في اهم مباحث الخمس
- » المسألة تلخيص المقال في تشخيص الاقل
- » المسألة (رفع السجوف عن حكم بيع الوقوف)
- » في مباحث الطلاق



الحمد لله والصلوة على نبيه (وبعد) فلما كانت قاعدة لا ضرر ولا
ضرار (من القواعد الفقهية التي يعم نفعها في كثير من الفروع للفرقة في
أبواب الفقه كما يظهر للمتبع فقد حدا بي ذلك إلى أن أوف الكلام حقها
مراعي الاختصار بالاختصار على الواضع المهمة مما يتعلق بها من جهات البحث
وذلك في طي مقدمة وثلاثة مقاصد وخاصة مفرغها في قالب رسالة سميتها
(كشف الستار عن قاعدة لا ضرر ولا ضرار) مستمداً من الله التوفيق وهو
حسبي ونعم الوكيل .

﴿ اما المقدمة ﴾ فتتضمن البحث عن الهيئة التركيبية اللفظية لهذه
القاعدة ومدركها ووجه حجية مستندها فيقع الكلام في مقامين

• ﴿ الاول ﴾ في تمس القضية ببيتها التركيبية فأقول إن الضرر اسم
مصدر والمصدر هو الضر من ضره يضره ضرا من باب قتل يقتل وقد
وقع الاشتباه والغلط لجملة من أئمة اللغة في حقيقة معناه وفي موارد استعماله
والصحيح أنه عبارة عن معنى عديم وهو عدم النفع عند وجود مقتضيه
فتقابل مع النفع تقابل العدم ولللكة لا تقابل التضاد كما توهمه صاحب
القاموس والنهاية الاثيرة في قولها للضرر ضد النفع ولا تقابل التخالف
كما توهمه صاحب الصحاح في قوله الضرر خلاف النفع وقد ضره وضاره
بمعنى والاسم الضرر وذلك لأن التقابل على شيء من النحويين لا يتحقق
إلا بين الوجوديين والنفع وإن كان وجوديا إلا أن الضرر ليس
كذلك بل هو حجباً لتحقيق عديم صرف لأنه نقص وهو عديم سواء في

الاعيان او غيرها وليس استعماله في النقص في الاعيان لكونه معنى برأيه
 كقولهم سكة الصبح في قوله الاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان
 كما انه ليس معنى برأيه ما ذكره له اخيراً صاحب القاموس وهو سوء الحال
 فانه اشتبه للفهوم بالمصداق اذ هو في كل مورد يستعمل فيه قائما يستعمل
 بلحاظ ذلك المعنى العدمي الجامع واذا استعمل في ما هو في بادي النظر امر
 وجودي فهو في الحقيقة راجع الى العدم ويكون الضرر فيه قائما بجهته العدمية
 فان الوجود لا يقع ضرراً اصلاً بل هو خير محض نعم كما اشرنا ليس الضرر
 في جميع ما يستعمل فيه من اللوارد عبارة عن صرف عدم الشيء والا
 لكان جميع الاعدام الحاصلة للانسان ضرراً مع ان البدهة تقضى بخلافه
 بل عدمه في ما كان له مقتضى الوجود فليس التقابل بينه وبين النفع تقابل
 الايجاب والسلب بل كما مر تقابل العدم والملكة كالمعنى فانه اسم لعدم
 البصر مع مقتضيه نوعاً او جنساً .

﴿ واما الضرر ﴾ فالذي يلوح من ظاهر كلمة من عثرنا عليهم هو
 كونه الفعل القائم بالاثنين وان صيغ من غير باب للمعاملة ايضاً لان مصدر
 ضر يضر جاء ايضاً على زنة ضرار كما جاء على الضرر فهو انما يستعمل في الضرر
 القائم بالاثنين بان يضر كل منهما الآخر وان قبل ان الضرر ما يضر صاحبك
 وتنتفع انت والضرار ان اضره بغير ان تنتفع كما ربما يقال ان الضرر والضرار
 بمعنى واحد قال في الصحاح الضرار المضارة وقال في المصباح ضره يضره
 من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثياً وبالباء
 مزهداً والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره
 يضاره ضراراً يعني ضره وليس الغرض من قوله يعني ضره كقول صاحب
 الصحاح وقد ضره وضاره بمعنى ان ضاره استعمل في غير ما هو قضية باب

للمفاعلة من قيام الفعل بالطرفين بان يكون كل منهما فاعلا ما يفعله الآخر
بل الغرض انه ليس بمعنى اخر غير المادة من المعنى بل معناها المحفوظ
بزيادة ما هو مقتضى الهيئة في ذلك الباب

﴿وقال﴾ في النهاية في الاثرية الضرر فعل الواحد والضرار فعل
الاثنين وحينئذ فلا وجه لقوله بعد ذلك والضرر ابتداء الفعل والضرار
الجزاء عليه لانه حينئذ عبارة عن الفعل الواحد الواقع جزاءا اذ لا ترفع اليد
عما هو وضع باب المفاعلة الا بعد قيام ما يصح معه ذلك اللهم الا ان
يكون الغرض استعماله في التضار الجزائي كما هو الغالب لان المضارة غالبا
ليست على نحو يتبدى كل من المضارين بالاضرار دفعة واحدة بل يقع احد
الاضرارين ابتداء والآخر مجازاة فان وقع ابتداء وفي وقت واحد كان
ذلك مضاره وان وقع احدهما قبل الآخر كان ضرارا فهو فعل الاثنين اذا
صدر احدهما على نحو الجزاء ويشهد بهذا التفسير قوله قبل ذلك والضرار
فعل الاثنين لكن يبقى حينئذ مطالبة الدليل في اثباته فان المعنى الحقيقي
انما هو الضرر القائم بالاثنين على جهة الاشتراك في الفاعلية وعناوين
الافعال خارجة عن مسمياتها ولعل منشأ التوهم وقوع هذا المعنى في الخارج
غالبا على نحو يقع احد الفعلين على جهة التقاصر فزعم لذلك ان معناه
انه ذلك وهو غلط واضح فان الجزاء والتفاسع عنوان للمعنى غير
داخل في ما وضع له اللفظ والا لكان للفظ معان عديدة حسب تعدد
الجهات والعناوين

﴿لا يقال﴾ باب المفاعلة والتفاعل وان اشتركا في ان مفاد كل
منهما وسائر ما يشتق منهما المادة القاعة بشخصين على وجه الفاعلية لكنهما
يتفارقان في التعمدي والمزوم فلا يصح تضارب زيد عمروا كما لا يصح

ضار بأفريد وعمر وان اشتركا في الفاعلية الا ان لزوم استعمال باب الفاعلة متعديا
يكشف عن اعتبار سبق احدهما بالفاعلية في معنى اللفظ وضعا فيقدم البادى .
فاعلا ويؤخر المتأخر في إيجاد الفعل المنترع عنه بهذا اللحاظ عنوان الجزاء
مفعولا وان كان في الواقع فاعلا

❦ لانه يقال ❦ ان مقتضى الاشتراك في الفاعلية كما هو مفاد الباب
الاشتراك في المفعولية باللازمة فكما ان كلا منهما يتصف بالمبدئية يتصف
بالمحلية والا لم يحصل الفاعلة فاذا قصد مبدئية احدهما ومحلية الآخر جعل
المبدأ فاعلا والاخر مفعولا وان قصد افادة مبدئية كل منهما جىء بكليهما
بصورة التفاعل سواء كان احدهما متقدما في العمل او شرعا فيه دفعة واحدة
فالوجه في ما يستعمل متعديا انما هو تعلق الغرض باظهار مفعولية احدهما
المعين اللازمة لحقيقة معنى الفاعلة لا للزوم سبق احدهما في الفاعلية كى
يستلزم الفاعلة الجزائية واما الوجه في عدم التعدى في باب التفاعل فوضعه
المطوعة وهى تستلزم اللزوم ولذلك لا يصح ان يقال تضارب زيد وعمر و
فحين من جميع ما حققناه ان الضرر بحسب اللغة هو فعل الاثنين لكن
الظاهر منه في الخبر المتضمن لقصة ابن جندب ارادة الفعل الواحد حيث
طبق قوله (ع) لا ضرر ولا ضرار على الضرر الواحد كما هو مفروض القصة
وجعله بمنزلة كبرى اقوله انك رجل مضار ويشهد له استعماله الضار في . ا جعله
بمنزلة للصغرى مع ان سمرة لم يكن مصارا بل ضاراً لعدم اضرار الانصاري
له فيكون قوله لا ضرار بعد قوله لا ضرر تاكيذا المعنى الاول ولعله الى ما
ذكرنا ينظر قول من قال ان الضرر والضرر بمعنى واحد والتكرار للتاكيد
لا انهما متعدان معنى بحسب اللغة كما يومه ظاهر الكلام كما يكون
التكرار للتاكيد في ذير الخبر المذكور من ساير اخبار الباب وان صح استعماله

في معناه الموضوع له لان الفعل الثاني الذي به يتم معناه ايضا ضرر وقد نفي
بالفقرة الاولى فلا وجه لذكره بعدها الا كونه تأكيداً فلاحظ وتأمل

في الثاني في مدرك القاعدة ووجه حجية مستندها اما هي بنفسها
فمن القواعد للسلمة بين اصحابنا ومعمولة بها في فروع كثيرة وقد دلت على
مفادها الاخبار المستفيضة ولا يتسع المجال لنقلها باسرها على طول بعضها
وكثرتها واستغانتها نفي عن التعرض لصحة اسنادها لانها وان لم تتواتر
لفظاً لاختلافها في الفاظها ولا معنى لعدم احراز كون المخبرين بصدد الاخبار
عن المعنى الجامع ومجرد وجوده لا يجدي بدون الاحراز اذ لا يحصل القطع
بالجامع بخلاف ما لو احراز اذ الاختلافات الواقعة في اخبارهم حينئذ انما هي
في خصوصيات ذلك المعنى الواحد وهي لا تضر بعد حصول القطع به ومن
هنا ترى عدم حصول القطع بالجامع عادة في الاخبار المتفرقة مع وجوده
بينها وسره عدم اتحاد القصد للاخبار عما بينها من القدر المشترك فالعبار في
التواتر المعنوي حسبما هو مقرر في محله وحدة محل النظر في الاخبار وان
يخبر كل عما يخبر عنه الآخر وان لم يخبر بما اخبر به واذا تحقّق الاخير كان
من التواتر اللفظي فضلا عن المعنوي لكنها متواترة اجالا والتواتر الاجالي
لا يقتصر الى ما يقتصر اليه التواتر المعنوي وهو مؤنة الاحراز وان حصل
الاختلاف القاعش في المخبر به ومعنى التواتر الاجالي القطع بصدور واحد
منها عادة مع ما هي عليها من الكثرة والاستفاضة لآباء العادة عن عدم
صدور شيء منها وليكن هذا مرام الفخر في ما حكى عنه من دعوى التواتر
في نفي الضرر والضرار وحينئذ لا بد من الاخذ بذيل ما هو الاخص منها
مضمونا في مقام التعيين لانه الذي يتقطع بصدوره باشتمال الكل عليه
فاللزم النظر فيها لخراج ما هو كذلك والاقتصار عليه في مرحلة العمل

اللهم الا اذا كان عمل الاصحاب اوسع دائرة من مضمونه فيقتنى اثر عملهم
ويجبر به ما لو كان هناك من الضعف في ما هو المعتمد لهم من الروايات ومن
هنا ظهر انه لو فرض الالباء عما ادعيناه من التواتر الاجالي ولم يعبأ بشأن
ما حكى عن القمخر من دهوى التواتر حسبما نزلنا عليه كلامه للمضايقه عن
حصول القطع بصدور واحد منها بمجرد الظفر على ما بآيدنا من الاخبار
لعدم كونها في الكثرة بمثابة تمنع من احتمال عدم صدور شئ منها لم ينسد
باب التمسك بها والركون اليها في ما هو مستند القاعدة لكشف عمل الاصحاب
بهذه القاعدة في اللوارد الكثيرة المتفرقة في ابواب الفقه كما يظهر للمتنبع عن
اعتبار بعضها اجمالا بحيث كان ذلك عمادهم وسنادهم وان الاعتبار الاجالي
عما لا يمكن ان تناله يد الانكار للقطع باعتبار واحد منها لديهم في العمل
بها في غير واحدة من المسائل فالوجه في التمسك بها في اثبات القاعدة بعد وضوح
عدم تواترها لفظا ولا معنى اما تواترها اجمالا واما اعتبارها كذلك هذا لو لم
يكن فيها موثقة او صحيحة والا فوجودها يغني عن معالجتها بما ذكرناه
كموثقة زراة عن ابي جعفر (ع) في قصة سمرة بن جندب في عذقه الذي كان
له في منزل رجل من الانصار او في حائطه وصحيحة البرزطي والكناني
فيها وامثالها مما فيه غنى وكفاية هذا تمام الكلام في ما يتعلق بالروايات من
حيث وجه التمسك بها وبيان ما اشتملت عليه من الضرر والضرار فلننتقل
الى المقاصد .

﴿ للقصد الاول ﴾ في المعنى المراد من القاعدة ولا اشكال في تعذر
حل القضية في دليل للقاعدة على نفي الماهية حقيقة لازوم الكذب لوضوح
وجود الضرر في الشريعة فلا بد ان ترفع اليد عن الحقيقة بما ذكر له من
وجه المعنى .

منها رجوع النفي الى الوصف للقدر اى لا ضرر بلا جبر وتدارك مثل قوله
 لاصولة لجار المسجد الا في المسجد بناء على رجوع النفي فيه الى الكمال اى
 لاصولة كاملة وقوله لاصولة الا بطهور ولا صولة الا فاتحة الكتاب ولا صيام
 لمن لم يبيت الصيام من الليل بارادة نفي الصحة فيها بناء على الوضع للأعم
 والا فلا حاجة الى ذلك لصحة سلب المركب بانتفاء بعض اجزائه وعليه
 فيكون من باب المجاز في الحذف والتقدير او باعتبار التجوز في الامر العقلي
 بجعل الضرر المتدارك من افراد ما ليس بضرر ادعاء كما يرتكب مثل ذلك
 في بقية المجازات فليس في اللفظ حينئذ تجوز اصلا بل كل من كلمة النفي
 ومدخولها استعمد في ما هو معناه وضعا لكن نقيت حقيقة الضرر ادعاء
 بلعاط كونها متدركة بحكم الشارع بلزوم التدارك فكما ان مبادلة مال بمال
 مساو له او اعلى منه ليس ضررا حقيقة كذلك اتلاف المال مع حكم الشارع
 بلزوم التدارك ليس ضررا حقيقة كذلك اتلاف المال مع حكم الشارع بلزوم
 التدارك ليس ضررا تنزيلا وهكذا تملك المغبون مع الافتران بالخيار وهوذا
 بيع الحصنة المشتركة مع ثبوت حق الشفعة الى غير ذلك من الموارد

ومنها حل كلمة لا على النهى على ان يكون المراد تحريم الاضرار
 بالنفس والتغير وذلك اما بان يكون المصدر مستعملا في ما هو مفاد الفعل
 للضرار ان صح ذلك وساعد عليه استعمال اهل اللسان او كون الجملة
 الخبرية للقدر خبرها بشيء من افعال العموم او الخصوص اى لا ضرر جائزا
 ومرخص مستعملة في معناها بداعي الزجر لا بغرض الاعلام بعدم الوقوع
 وان اعم بعدمه في مقام الزجر حسبما هو المحقق في محله من ان الجملة الخبرية
 مثبتة كانت او منفية ابدا مستعملة فيما هو معناها وهو الاخبار والكشف
 عن ثبوت النسبة في ما هو موطنه ذهننا او خراجا ولكن الدواعي تختلف

فقد يكون الباعث على الاخبار هو البعث او الزجر وقد يكون غيرهما كما هو الحال في صيغ الامر بل مطلق الصيغ الانشائية فان معانيها محفوفة عند مختلف الدواعي وشرح ذلك، مو كول الى محله وقد حمله على هذا المعنى صاحب النهاية الاثيرية في ظاهر كلامه حيث فسر الحديث بقوله لا يضر الرجل اخاه فينقصه من حقه شيئاً ولكنه غلط وليس لا ضرر مستعملاً في لا يضر بصيغة النهي لما عرفت ان الجملة الخبرية مستعملة في ما هو معناها وهو الحكاية عن ثبوت النسبة في موطنه والداعي هو الزجر عن الضرر لا انها مستعملة فيه استعمال اللفظ في معناه كما هو الحال في امثالها مثل قوله يقتل او يتوضأ او يعبد الى غير ذلك

﴿ومنها﴾ انها من قبيل نفي السبب بنفي السبب فلتراد نفي الحكم الشرعي المستبعد للضرر وذلك لان الاحكام الشرعية وضعية كانت او تكليفية تنصور على نحوين احدهما ما يجب وقوع المكاف في الضرر عند العمل كوجوب الوضوء الضروري ولزوم بيع الغابن ونحوهما وثانيهما ما لا يستلزم ذلك تكافؤاً كان او وضاعاً وقوله لا ضرر ولا ضرار بيان لعدم تشريع النحو الاول في الاسلام وانه ليس في الدين حكم يكون سبباً لوقوع المكاف عند العمل به في الضرر فهو من قبيل نفي السبب وهو الحكم بنفي السبب وهو الضرر وقد اختار هذا الوجه شيخنا العلامة المحقق الانصاري قدس سره وجميع هذه الوجوه فاسدة ولا ينبغي ان يعتمد عليها في معنى الرواية

اما الوجه الاول ~~فمحمية~~ وهو الذي ذكره صاحب القصول في شرائط العمل باصالة البرائه فمع انه خلاف الظاهر لا ينطبق على جميع اللوارد التي عمل الاصحاب بفاذا فيها فان الاحكام الضرورية الغير المتداركة في التكليفات كثيرة مع انهم طبقوا هذه القاعدة عليها ومقتضى هذا للمعنى

عدم جريانه فيها فان وجوب الوضوء الضررى وامثاله غير متدارك بشئ
مع انهم انما تقوا الوجوب بهذه القاعدة

﴿ واما الوجه الثانى ﴾ ففيه مع انه خلاف الظاهر كالاول ان
الاصحاب تمسكوا بالقاعدة المذكورة في الاحكام الوضعية كلزوم المعاملة
الغبنية مثل تملك الجاهل بالغبن ماله باقل قيمته الحقيقية او بيع الغان مع
عدم التدليس مالا باطل منها وغير ذلك وبمجرد حرمة الاضرار بالنفس والغير
لا يتلزم ارتفاع مثل هذه الاحكام الوضعية المستتعبة للضرر اذ لا تنافى
صحة البيع ووجوب الوفاء به الحرمة وترتب الاثم على الاضرار مع ان ارادة
النهي لو كان بنحو الاستعمال لم يطرد في جميع الموارد كما في مورد اثبات
حق الشفعة للشريك بنفى الضرر اذ لا يرتبط المقام بالزجر والردع نعم
يصح ذلك في قصة سمرة لقوله (ع) انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار وان
كان بنحو استعمال النفي في مورد النهى بلحاظ ان الممتنع شرعا كالممتنع
خارجا فنفيت الحقيقة بهذا الاعتبار فانما يصح ذلك في ما اذا كان النهى
الشرعى معلوما من الخارج مع قطع النظر عن النفي بهذا اللحاظ كما في قوله
لارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج دون ما اذا قصد اثبات النهى
الشرعى بنفس هذا النفي الذى روى فيه هذا الاماظ لان حسن هذا
الاستعمال انما كان باعتبار كون المنفى منها شرعا والمفروض انه قصد
اثبات النهى بنفس هذا النفي

﴿ واما الثالث ﴾ فهو وان كان اقرب من سابقه ليكون كلمة لا
مستعملة في ما هو ظاهرها وهو النفي والضرر منفي حقيقة الا انه يستلزم
استعمال الضرر في الحكم الضررى بلا علاقة مصححة لذلك لان علاقة
السببية لا تجدى في صحة استعمال الضرر في خصوص الحكم لذى هو احد

افراد السبب بل يجب وجود علاقة اخرى في استعماله فيه لان صحة استعمال الحرارة في سببها لا تستلزم صحة استعمالها في خصوص النار او الشمس بمجرد السببية اذا لم تكن هناك علاقة اخرى يصح معها الاستعمال الا ان يقال ان الضرر استعمال في سببه بتلك العلاقة الا ان تعيين خصوص الحكم من افراد السبب انما جاء من قبل القرينة مثل قوله في الاسلام او في الدين او على مؤمن كما في الروايات فيكون المقام من باب تعدد الدال والمدلول لكنه بعيد في الغاية مع عدم تمايجه في الاخبار الخالية عن مثل تلك القرائن كما هو غالبها فالاقرب بل للتعين في معنى الخبر ان يكون من قبيل نفي الحكم بنفي للوضع .

فمعنى لاضرر ولا ضرر انه لا يجوز الاضرار بالغير ولا يجب تحميل الضرر من الغير فالوجه في نفي الضرر ادعاء انه مع عدم تشريع الحكم لموضوعه لاضرر فتنفيه ادعائى بمعنى ان الادعاء وجه النفي مع استعمال كل من كلمة النفي ومدخولها في ما هو معناه بلا ارتكاب تجوز في لفظ الضرر باستعماله في الحكم كما هو مقتضى الوجه السابق وهو المراد في اشباهه مثل قوله لا حرج في الدين وقوله لا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج فان امثال هذه ليست مبنية على الحذف والتقدير او التجوز في السكامة بل من باب نفي ما يناسب هذه الامور بنفيها لما فيه من البلاغة لكونه اكد في نفي الاحكام المناسبة لتلك الموضوعات وكثيرا ما تستدعى البلاغة ذلك اذا اريد المبالغة في نفي وصف عن شيء لان فيه ادعاء بان مع عدم الوصف لا موصوف كقوله ع يا اشباه الرجال ولا رجال فانه ليس للراد ولا رجال كاملين ولا هو مبتن على استعمال الرجال في السكالم فانه حينئذ يشبه ان يكون رطاة وهو ع اصل الفصاحة والبلاغة بل ليس المراد سوى ما ذكرنا وهو المراد من مثل قوله لا

صلوة لجار للمسجد الا في المسجد ولم عمل الانية وغير ذلك ومن هنا يظهر ان مساق قوله لا ضرر ولا ضرار مساق حديث الرفع في كونه في مقام المنة فهو انما يفيد نفى ما يقتضى المنة فيه كما ان حديث الرفع يفيد رفع ما اقتضت المنة رفعه دون الاحكام والآثار التي كان الضرر موضوعا لها كما هو الحال في الحديث لما حققناه في محله من ان الاحكام الثابتة لموضوع الخطاء والنسيان والجهل لا ترتفع به لزوم اقتضاء الموضوع وضعها ورفعها وهو اقتضاء لارين متضادين فيلزم التناقض في اقتضائه وذلك لان السبب والمقتضى لرفع تلك الآثار منة هو نفس تلك العناوين فلا يمكن ان تكون موضوعات لها لان موضوع الاثر يقتضى وضعه فكيف يصير مقتضيا لرفعه فاذا كانت الآثار بمثابة كانت تلك الموضوعات مقتضيه لرفعها منة لمناسبتها للتسهيل فلا يعقل ان تكون موضوعات لها وهكذا الامر في الضرر فاذا كان الحكم مما اقتضى الضرر رفعه منة فلا يمكن ان يقع موضوعا له

والفرق بين ما ذكرنا من المعنى ونفى السبب بنفى . المسبب واضح فان الموضوع قد لا يكون ضررا لكن حكم عليه بحكم يلزم من العمل به في بعض الموارد الوقوع في الضرر كوجوب الموضوع مع اضرار الماء ولزوم بيع الغائب الى غير ذلك من انواع الوضع والتكليف وقد يكون كذلك وقاعدة لا ضرر انما ترفع مثل هذه الاحكام وتكون حاكمة على ادلتها لو كانت ناظرة اليها دون الاحكام المستتبعة للوقوع في الضرر لاجل العمل بها ولاجل صرف القاعدة الى نفى السبب بنفى المسبب وقع قدس سره في اشكال من جهة ما ذهب اليه للمشهور حيث بنوا على جواز بيع الغائب وقوده مع خيار الغيب للمشتري نسكا بهذه القاعدة فان لا ضرر انما يرفع الحكم الضري وهو في تلك المعاملة لزوم البيع ووجوب الوفاء به على نحو لا يكون للمشتري حق المطالبة بالارش

وارتماع هذا المعنى بالقاعدة لا يوجب ثبوت الجواز كما حكموا به بل كما يجتمع معه يجتمع مع اللزوم مع استحقاق للطالبة بالزيادة بل يجتمع مع فساد اصل المعاملة اذ لا ملازمة عقلا بين عدم اللزوم وثبوت النفوذ والصحة ولا يرد هذا الاشكال على ما جعلناه مفاد القاعدة اذ حكم هذه المعاملة لولا القاعدة اللزوم فهو مرفوع ببركتها لحكومتها على دليل لزوم الوفاء بالعقد فيثبت الجواز بعدم قوله احل الله البيع فتكون كبيع المعاطاة في الصفة وعدم اللزوم وبهذا يمكن القول بان المشهور فهموا من لاضرر ما ذكرنا من المعنى وحينئذ فهم مصيبون في ما بنوا عليه من ثبوت الجواز الا انه يتوجه الاشكال عليهم من جهة الحكم بالخيار اذ لا وجه له حينئذ لان ثبوت الجواز وعدم وجوب الوفاء لا يستلزم الخيار للمشتري وليست القاعدة وافية باثباته فلا بد من التماس دليل اخر غيرها ومن ما ذكرنا كله ظهر وجه الترجيح لما ذكرنا من المعنى ولو لم يكن له مرجح غيره كفى في الترجيح .

للقصد الثاني في ملاحظة دليل القاعدة مع الادلة المثبتة لاحكام الواقعية الاولى وتوضيح ذلك هو ان الاحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها ليست على نحو واحد اذ منها ما يترتب على موضوعاتها بعنوانها الاولى كما هو الغالب ومنها ما يترتب عليها بعنوانها الثانوية كالصلح والشرط والاطاعة للوالدين والسيد واجابة المؤمن ونحوها فانها عناوين طارئة على الموضوعات التي لها احكام متعلقة بذواتها وهذه العناوين الثانوية هي مقتضية لاحكام تترتب على الموضوعات حسب اقتضاها فان الفعل الذي لا يجب بعنوانه الاول ربما يجب بعنوان الاطاعة للوالدين ومن هذا القبيل عنوان الضرر والخرج فان الضرر عنوان يعرض على الموضوعات المعنونة بعنوانها الاولى للمقتضية لاحكامها الا ان الضرر والخرج يقتضيان ارتفاع ما ثبت لها من

الاحكام بخلاف غيرهما من العناوين فانه مقتضى لاثبات احكام اخر لها
 عند تعنونها به وكما ان العناوين الثانوية تختلف في اقتضاء الاثبات والرفع
 تختلف في الزاخرة للعناوين الاولى في مرتبة العملية والاقتضاء لما تقتضيه اثباتاً
 اورفعامع عليه العناوين الاولى لما تترتب عليها من الاحكام فربما غلبت
 عليها في هذه المرحلة فاستتبعت مقتضاها وربما اقمهرت فاستتبعت العناوين
 الاولى اثارها وربما تقاومتا في الزاخرة وهذا الاختلاف ناشئ عما في نفس
 كل منهما من الاختلاف فان عنوان الطاعة للابون اذا طره على شرب
 الماء المباح بذاته ربما اثر في وجوبه بخلاف شرب الحجر ولكن اذا توقف
 انجاء نبي او وصى على مقـدـمة محرمـة كالتصرف في مال الغير بغير اذنه
 اضمحلت جهة التحريم وهكذا الحال في الصلح والشرط فان الصلح جائز
 بين المسلمين الا ما حرم حلالا او حلل حراما والشروط سائغة الا ما خالف
 الكتاب هذا في مرحلة الثبوت واما في مرحلة الاثبات فان احرز غلبة احد
 العناوين اوتساويهما المقتضى للتخيير فلا بحث ومع الشك لابد من ملاحظة
 كل من الدليل المثبت للحكم على الموضوع بعنوانه الاولى والرافع او للثبوت
 له عليه بعنوانه الثانوي فان كان دليل الثانوي ناظرا الى الدليل الاول بدلالته
 اللفظية بان كان بصدد التعرض لشرح حاله سعة وضيقا ببيان كمية مفاده
 بحيث احرز ذلك منه كان حاكما ومقدماً عليه تقدم الحاكم على المحكوم
 والا بان كان لمجرد اثبات الحكم للعنوان الثانوي او النفي عنه بلا نظر اليه
 فان لم يكن فيه ما يوجب المعارضة قدم عليه من باب الجمع العرفي والاعومل
 معهما معاملة المتعارضين فيلتمس للرجح ومن هنا قيل بالمعارضة بين اطلاق
 لاضرر واطلاق لناس مسلطون على اوالهم في ما اذا استلزم تصرف المالك
 ضرر الجار فمنع من النسيك بقاعدة الضرر فيه لمعارضتها بقاعدة السلطنة

لكن دعوى الحكومة في ادلة نفي الضرر والحرج كما وقعت عن شيخنا
 الانصارى في غاية الاشكال لما عرفت من لزوم النظر والشرح الذى هو
 الملاك في الحكومة كما اعترف به ودون اثباته خبط الفتاد اذ ليس في ادلتها
 ما يحقق ذلك وبمجرد شمول الادلة الاولية لموارد الضرر والحرج ، كشمول
 ادلتها لمواردها لا يحقق هذا الملاك والشمول بمجرد لا يكفي في تحقق الحكومة
 لتحقيقه في كل داليل متعارضين ولولاه لم تتحقق المعارضة اصلا كما ان ذلك
 بمجرد لا يكفي في تحقق المعارضة اذ لا معارضة بين الحاكم والمحكوم ولا بد
 في دليل كل منهما من اطلاق او عموم يشمل مورد الاخر والا لم يتصف
 احدهما بالحاكية وادلة نفي الضرر والحرج خالية عن ملاك الحكومة لان
 مدلولها انما هو نفي الحكم عما فيه احدهما واقعا ولا نظر لها الى الادلة
 المثبتة للاحكام للموضوعات بعنوانها الاولية ولا يتوهم تحقق الحكومة فيها
 بلعاط اشتمال بعضها على قوله في الدين او في الاسلام وحمل المطلقة منها على
 مقيدتها نظرا الى ان الاسلام والدين كناية عن الاحكام الواقعية الثابتة بادلتها
 لموضوعاتها بعنوانها وذلك لما عرفت من ان هذا القدر لا يجدي في الحكومة
 لثبوت هذا المقدار في ادلة نفي الضرر وان لم تكن مقيدة نعم لو كان مفادها
 نفي الضرر في الاحكام الواقعية الثابتة بادلتها بما هي كذلك لامت مؤنة
 الحكومة لكن ليس مفادها ذلك وانما هو اخبار عن ان الضرر الذي هو
 عنوان طارىء على الموضوعات لا حكم له واقعا لانه ليس له ذلك في ما ثبت بادلته من
 الاحكام بما هو كذلك فالوجه في تقدمها عليها بعد عدم الشبهة فيه مع قطع النظر عما لو وجد
 ما يقتضى تقدم الادلة المثبتة للاحكام الواقعية عليها او ثبوت التعارض بينهما
 المحوج الى التماس للرجح من الخارج هو الجمع العرفي فان الصوم في النصف
 من شعبان مستحب مثلا مع قطع النظر عن طرو عنوان اجابة المؤمنين اذا

التمس الافطار فاذا قام الدليل على استحباب الاجابة جمع العرف بهما بخروج
العنوان الاول وهو الصيام عن العلية التامة للاستحباب الى الاقتضاء
واستقل العنوان الطارى في العلية التامة لما يستدعيه وهكذا الحال في ادلة
نفي الضرر والعسر بالاضافة الى الادلة الواقعية وهذا هو الطريق الواضح
في الجمع بين كل دليلين اثبت احدهما الحكم للموضوع بعنوانه الاول واثبته
الآخر له بعنوانه الثانوي ويسلك في هذا الطريق في الفروع الفقهية التي
رتبها الاصحاب على قاعدة نفي الضرر وحينئذ قلنا قد يقدم مثل الناس
مسلطون على اموالهم او دليل وجوب الوفاء بالعقد على قاعدة الضرر لا بد
له من اقامة الدليل على تقدمه ومع قيامه يقدم لان ذلك يكشف كشافاً انبياً
عن بقاء العنوان الاول على ما كان قبل طرؤ العنوان الثانوي وهو صفة
العلية التامة لحكم موضوعه وعدم تأثير الطارى ثانياً في الحكم الذي يقتضيه
لكن ما ذكرناه من الجمع انما هو في محله وموقعه وهو اذا لم يمكن دليل
الواقع نصاً فيه او ما هو كالنص والا قدم على دليل الحكم الثانوي لكونه
حينئذ كالخصص له كما لو فرض ان دليل وجوب الوضوء او لزوم العقد نص
في الفرد المطر وعلية العنوان الثانوي اذا استلزم الوضوء ضرراً والمعاملة غبناً
فلا يرفع اليد عنه بعموم لا ضرر فان العرف لا يتوقفون في تقديم مثله على
مثله ولا يوقفون بينهما كتوفيقيهم بين عامين او مطلعين لا ترجيح لاحدهما
على الآخر بالاطهرية او النصوصية وكذا الحال في ما اذا كان دليل الواقع
كالنص بان كان اظهر من دليل الثانوي اذ لا يؤخذ بالظاهر ويترك الاظهر
ومن هنا ظهر وجه التوفيق بين ما ذكرناه من الجمع العرفي وبين ما يرى من
الاصحاب من الاختلاف في موارد شتى حيث خالف بعضهم بعضاً في
العمل بقاعدة نفي الضرر فمنهم من قدم دليل الواقع ومنهم من قدم دليل

للقاعدة لأن النصوصية والاظهرية ليس لهما واقع محفوظ في كافة الانظار بل
تختلفان حسب اختلافها بل حسب اختلاف الازمان في نظر واحد ولهذا
ترى فتويين مختلفتين من مجتهد واحد في زمانين قرب نظري الدليل
نصا والآخر لا يراه اظهر فضلا عن كونه نصا في مدلوله وهكذا الحال في
الاظهرية فلا يستبعد ان يكون الدليل في نظر في قوة الظهور بحيث كاد
ان يبلغ درجة النص وفي نظر اخر من المجملات فضلا عن ان يكون له ظهور
فهم متساوون على ان دليل قاعدة الضرر مقدم على دليل الواقع حسبما
يفتضيه الجمع العرفي في ما اذا لم يمكن فيه ما يقتضى تقديمه عليه من النصوصية
او الاظهرية الا ان الاختلاف نشأ عن الاختلاف في تشخيص موضوع
الدعوى او الاظهر ولذا ترى ان من قدم دليل الواقع في مورد قدم الادلة
الثانوية في مورد اخر مضافا الى ما عرفته من امكان استناد التقديم الى دليل
خاص على تقديمه الكاتف انا عن بقاء العنوان الاولى على علته التامة
لحكم الموضوع فعند جريان الجمع العرفي في مثل هذا المورد من باب التخصيص
لا التخصيص فلاحظ وتأمل .

المقصود الثالث في تعارض الضررين في بعض موارد التمسك
بالقاعدة وقبل الخوض في ذلك لابد من تقديم مقدمة تساعد على توضيح
الحقيقة فاقول اذا تراحم فردان في الحكم المرتب على موضوع عام يختلف
الواقع بحسب مرحلة الثبوت مع قطع النظر عن حال الخطاب اللفظي الذي
هو مرحلة الاثبات فتارة يكون كل من الفردين مشتملا على المصلحة التامة
المنقضية لان يحكم بحكم العام فعلا الا انه لم يتعلق بكل منهما الحكم
الفعلي بسبب التصادم وللزاحة كما في الواجبين للتزامين كأن امر للولي
باكرام العالم وتراحم فردان من الاكرام بحيث لا يمكن امتثال الامر

بالا كرام في كل منهما ويلزم من اكرام احد العالمين عدم اكرام الآخر
واخرى لا يكون كل منهما في مورد التزام مشترك على المصلحة التي كان
مشتتلا عليها لولا طرد الزاحمة وثالثه تكون في احدهما لا بعنوان وليس
كل واحد منهما بالخصوص مشتتلا عليها كما اذا وقع التعارض في افراد
الطرق والامارات بناء على ان اعتبارها من باب الطريقة المحضة دون السببية
فان كلا من الامارتين والخبرين ليس بالخصوص مشتتلا على مصلحة
الطريقة للعلم الاجالي بمخالفة احدهما للواقع والمخالف لا يشتمل على مصلحة
الطريقة بل احدهما الغير المعين عندنا لكن لا يخرج الآخر الخالي عنها عن
الفردية للموضوع العام . ورابعه يكون المشتتل عليها احدهما بالخصوص
والمرجع في الاول هو التخيير لاستقلال العقل به ان لم يحرز بل ان لم يحتمل
اهمية احدهما من الآخر في نظر اللولى والا فالتعيين لحكم العقل به حينئذ
وعدم موافقة الخطاب في شئ منهما في الثانى وعدم ترتيب الاثر والحكم
على احدهما بالخصوص وان رتب على احدهما بلا عنوان في الثالث والاخذ
بما هو موطن المصلحة في الرابع وهذا انما هو مقتضى القاعدة الاولى فلا
ينافي بثبوت التخيير او الترجيح في الخبرين المتعارضين بمقتضى دلالة الاخبار
هذا في مرحلة الثبوت واما مقام الاثبات واهراز كون اللورد من اى
الاقسام الاربعة فالتكفل له اطلاق المادة مع كونه في مقام البيان وعدم
تقييده بوجود شرط او فقد مانع حيث كان على الامر اذا كانت مطلوبة
المادة واشتمالها على المصلحة مقيدة بعدم وقوع الزاحمة في افرادها مع كونه في
مقام بيان ما هو مطلوبه التقييد وحيث لم يقيد يكشف عن اطلاق المادة
في اللطولية والاشتمال على المصلحة الموجبة لها وان لم تكن الهيئة مطلقة
عقلا لامتناع تمثيلها في صورة الزاحمة بحيث كان اللولى مریداً لها وباعثاً

اليهما للزوم التكميل بالجمع بينهما وهو محال واما تخيل ان اطلاق للمادة تابع لاطلاق الهيئة لانها هي الكاشفة عن وجود الصلاح في المادة والقرىض انه لا سبيل الى مشيها في صورة المزاحة عقلا فلا تكشف عن وجود المصلحة في تلك الصورة في المادة ففساد لان الهيئة انما تكشف عن وجود المصلحة في طبيعة المادة وليس في لسان كشفها تقييد بوجود المصلحة فيها في للوارد التي صح انطباق الهيئة على المادة فيها كما في الافراد الغير للمزاحة فهي انما تكشف عن مطلوبة للمادة في حيل ذاتها لاشتمالها على المصلحة فحيث لا مانع عن تمشي الهيئة عقلا تمت الارادة الفعلية والبعث نحو المادة من المولى وحيثما قصرت بقيت المادة على محبوبيتها واشتمالها على المصلحة بلا ارادة باعثة وطلب فعلي فالمادة مطلوبة للمولى ولكن لا يطلبها من المكاف اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان تصادم الضررين تارة يلاحظ بالاضافة الى شخص واحد واخرى بالقياس الى شخصين وعلى اى حال فهو من باب التزام لان المقتضى لرفع حكم الضرر في كل من الضررين في كلا القسمين موجود ولا مانع من رفع حكم كل واحد منهما في الواقعة التي تصادما فيها الا عدم الامكان على نحو يحصل السلامة من كل منهما لكونهما على نحو يلزم من رفع احدهما الوقوع في الآخر لشخص واحد اول شخصين وذلك نظراً الى اطلاق لا ضرر بمدخوله وهو الضرر لا يتماهى لما عرفت من عدم امكان الفردية الفعلية لكل منهما ولا مجال لمنع اطلاقه بالاضافة الى صورة التصادم واختصاصه بالافراد الغير للتصادم مع وقوعه في مقام البيان والاضهار تمام للراد والاطلاق يدل على ثبوت المقتضى في كل منهما لرفع الحكم التي كشف عنه الهيئة التركيبية واذا صار التصادم ببركة الاطلاق مندرجا تحت عنوان التزام فان كان بالقياس الى شخص واحد فلا ارباب في حكم

العقل بالتخيير لولا المرجح كالاكثرية او الاقوائية حيث انها توجب صيرورة
المقتضى في ما كانت في جانبه أؤكد واقوى فيحكم العقل بالتعيين وان
استقل بالتخيير عند عدمه لاختلاف حكم العقل باختلاف ملاكه كما عرفت
في تراحم المصلحتين واحراز الاهمية او احتمالها في احدهما ولا وجه للرجوع
الى الاصول والقواعد الاخر لانها هي المرجع اذا كان المقام من باب التعارض
بان كان احد الضررين بلا عنوان واقعا وظاهرا موطن للمقتضى لنفي الحكم
وقد تبين ان اطلاق المادة يثبت وجود المقتضى في كليهما وان لم يكن للهيئة
سبيل الى الانطباق عليهما في صورة التزام الا اذا منع المدعي للتعارض
وجود الاطلاق عند انسداد باب الهيئة بادعاء الملازمة بين الاطلاقين
والمفروض عدم تنبئ الهيئة في صورة المزاوجة لكن عرفت مما سبق في
المقدمة فساد هذا الادعاء لان المادة في حيال ذاتها موطن للمقتضى وان كانت
عارية عن ثوب الهيئة استناداً الى كشف الهيئة المنزعة وفقدان الكاشف
لا يستلزم فقدان المكشوف عنه واطلاق المادة في مقام البيان
وان كان بالقياس الى شخصين كما اذا استلزم تصرف المالك في ملكه
وقوع جاره في الضرر وعدم تصرفه وقوعه فيه او اكراهه على الولاية من قبل
الجار المستلزمه الاضرار بالناس فالمرجع سائر الوصول والقواعد عند عدم النص
ولا تأثير للكثرة او القوة في احدهما اذ لا حاكم حينئذ بالتخيير او التعيين لا
النقل ولا للعقل اما النقل فلعدم الدليل على احدهما كما هو المفروض في المقام
واما العقل فلان المقام وان كان من باب التزام الا ان العقل لا يستقل بصحة للمنة
على بعض برفع الضرر عنه مع استلزامه لوقوع الآخر فيه وثبوته في حقه والرفع
انما هو للمنة فرفع الضرر عن رفع عنه وان كان منة الا انه بالاضافة الى من
وقع فيه تقهواً وامر كلهم امام هذا الحكم سواء ومنه يظهر وجه عدم اجدا.

الاكثر به في الترجيح فان الضرر رفع منه على كافة العباد ورفع الاقوى او
الاكثر ليس منه على من وقع فيه كما ظهر منه فساد ما توجه به بعض الاعلام
من الترجيح بالكثرة او القوة لرجوع نزاحم الضررين في شخصين الى نزاحمهما
في شخص واحد لان العباد في نظره تعالى بمنزلة عبد واحد فالرافعة تقضي
بنفي الاكثر وذلك لان الضرر الذي قصد الشارع تقيده ان كان ملحوظا
بالاضافة الى نوع العباد وان استلزم وقوع بعضهم فيه كافي بتجوز قتل المؤمنين
الذين ترسهم الكفار في الجهاد امكن ان يـال ان الضرر المنفي في تلك
الصورة هو الاكثر الا ان الظاهر من قوله لا ضرر خلاف ذلك حيث ان
مناسبة الحكم الموضوع تقتضي شمول الرفم لكل ضرر بالاضافة الى كل
شخص وبذلك تحصل للمنة ونفي الاكثر والاقوى ليس منه على من وقع فيه
بل على من قى عنه فقط وما ذكرنا كله ظهر عدم صحة ما اختاره شيخنا
المرتضى الانصارى من الرجوع الى سائر القواعد والاصول المعمول بها عند
الحيرة ان فقد للرجح كالاكثرية او الاقوائية سواء كان تعارض الضررين
بالاضافة الى واحد او اثنين لما عرفت ان الترجيح بمثلهما انما هو في الاول
والرجوع الى القواعد انما هو في الثاني فالترجيح مطلقا فاسد كفساد الرجوع
الى القواعد مطلقا

انظمة في بيان امور

الاول

ربما يتوهم ان قاعدة نفي الضرر بعد تمامية ماخذها سنة — دالة
موهونة لا يصح الاستدلال بها للعلم الاجالي بتطرق التخصيصات الكثيرة
الى عمومها وهو يمنع عن التمسك بها كما هو الشأن في جميع العمومات المعلوم
اجالا ورود التخصيصات عليها فلا بد من الاقتصار في العمل بها على الموارد

التي عمل بها الاصحاب لكشفه عن عدم ملاقت الحخصص لما فيها كيف
ولو عمل بها مع العلم الاجمالي المستلزم لكون الباقي والقياس الى الخارج كشعة
بيضاء في بقرة سوداء للزم منه فقه جديد وهذا التوهم لا محل له بعد ما تبينناك
عليه في ما تقدم من ان دليل الواقع اذا كان نصا او كالنص فلا مجال للتوفيق
العرفي بينهما بتقديم دليل الحكم الثانوي بل للمقدم دليل الواقع وذلك لان
التخصيص للعلوم اجمالا المضر بالنسك بعموم القاعدة انما هو في ما اذا لم
يعمل بها الاصحاب اعراضا عنها باعتبارها كأن لم تكن اذ يعلم حينئذ من
ذلك طرق التخصيصات الكثيرة عليها بدليل معتبر اجمالا بحيث لا يصح النسك
بعمومها ولا جعلها مما يعارض دليل الواقع ولو كانت معارضة ابتدائية بخلاف
للوارد التي عملوا بها ولو جعلها طرفا للمعارضة مع دليل الواقع ابتداء وصاروا
بصد الترجيح وركنوا الى وجه صحيح او غير وجهه في تقديم دليل الواقع في
الوقائع الضرورية التي عتمتها القاعدة اعتناء منهم بشأنها ونظرا منهم الى صلاحها
للمعارضة وان قدموا دليل الواقع لما اوجب ذلك في نظرهم كالتصوصية
او الاظهرية او دليل خاص نهض على تقديم الواقع فان عدم عملهم بها في امثال
تلك الموارد لا يدل على سقوطها عن درجة الاستدلال من جهة وقوعها
معرضا للتخصيص من غير الجهة التي قدموا بها دليل الواقع بل اعتنائهم بها
صريح في عمومها لتلك الموارد وجوب الاخذ بها لولا الجهة للمقتضية لتقديم
دليل الواقع وحينئذ فلا بد ان تكون دعوى العلم بالتخصيص في غير الدائرة
التي وفق فيها بين القاعدة ودليل الواقع اما بتقديمه لكونه نصا او كالنص او
تقديمها فيما اذا لم يكن كذلك وان وقع الاختلاف بينهم في تقديم احدهما
على الآخر وربما تسكوا في تقديم دليل الواقع بوجه غير مرضي حيث ان
رفع اليد عن القاعدة في امثال تلك الموارد وتقديم دليل الواقع في كل

تخصيصا لعمومها لكن لا يوجب وانه لكونه تخصيصا في مقامات معلومة
تفصيلا لقيام الحجة على التخصيص وعلى المدعى الخروج عن عهدة دعوى
العلم الاجمالي بالتخصيصات الكثيرة في غير تلك الدائرة وبثبت استثناء كثير
من الموضوعات الضرورية في خارج تلك الدائرة وعلينا بخروجها منه اجمالا
واشتباه اشخاصها علينا فلا يسع لنا التمسك بعمومها في جزئيات للوارد
الضرورية لكونها اطرافا للعلم الاجمالي بورود الاستثناء والتخصيص عليه وانى
له باثبات ذلك ومن هنا يظهر امكان منع التخصيص في غير الدائرة التي
ظفرنا عليها وعلينا تفصيلا تقدم دليل الواقع على القاعدة بشي من
الاسباب للتقدم ذكرها التي منها قيام دليل خاص كما بما يدعى ذلك في
متعمد الجناية فيحكم بوجوب الغسل عليه وان كان ضروريا

﴿ الثاني ﴾

لا وجه لتوهم ان لسان ادلة نفي الضرر انما هو رفع الحكم الثابت
للموضوعات الضرورية لولا الضرر وليس لها لسان اثبات احكام اخر لها
فيلزم بطلان العبادات الضرورية في غير الموارد التي علم بدليل خاص لرواية
او اجماع فسادها بمجرد الضرر فان الوضوء او الغسل اذ كان يستلزم الضرر
للإلزامي كان دليل نفي الضرر رافعا لوجوبه ولزم من ذلك بطلانه لفساد العبادة
بخلوها عن الامر ولا محيص معه عن التيمم اذ ليس له لسانان باحدهما ينفي
الوجوب وبالاخر يثبت الرجحان وملاك الصحة هو ذلك ولا يستكشف الا
بالامر وحيث لا امر فلا رجحان فلا صحة وذلك لان حال العبادة في
هذه الجهة حال المعاملة اذا وقعت ضرورية فان البيع الضرري ليس محكوما بمحكين
الجواز بمعنى الصحة بعموم احل الله البيع والزوج بعموم او فوا بالعقد حتى تكون الصحة
مستندة بغير رفع لزمه بدليل نفي الضرر الى عموم دليلها بحيث لولا ملا حكم بها بل

بحكم واحد ينحل اليهما وهو النفوذ على وجه اللزوم فاذا رفع لزومه بدليل نفي الضرر بقي الجواز بنفس ما دل على الحكم الوضعي الا تحلالي لان للمنة تحصل بهذا القدر من الرفع وهكذا العبادة فان دليل نفي الضرر مع قطع النظر عن دليل اخر نهض على فسادها اذا تضرر النفس بها انما يرفع رجحانها الملزم للمستكشف من الامر اذ برفعه تحصل للمنة دون اصل الرجحان فاذا كانت الطهارة للمانة ضرورية لاحتياجها الى بذل اموال جسيمة يرتفع وجوبها ويبقى الرجحان الذاتي للمستكشف من دليل العبادة سالما عما يرفعه وهو كاف في الصعلة اذا اتى بها بداعي ذلك الرجحان ولا ينافي ذلك قيام دليل على الفساد مع تضرر النفس للاجماع على حرمة الاضرار بالنفس ولوم تكن في البين قاعدة نفي الضرر كما لا ينافي ذلك قيام دليل على كفاية خوف الضرر في فساد العبادة كما في الصوم اذ يستكشف من ذلك انه لا مصلحة فيها رأسا في تلك الصورة

﴿ الثالث ﴾

قد بان من تضاعيف ما قدمناه ان دليل نفي للضرر كدليل نفي الحرج وحديث الرفع سبق في مقام المنة ومقتضاه اقتصار النفي على ما فيه منه فلو ان موضوعا ضروريا لا منة على المتضرر في نفي الحكم عنه فدليل النفي لا يشمل ولا منافات بين كون الموضوع ضروريا وعدم المنة في رفع حكمه اذ لا ملازمة بين الضرر والمنة في نفي حكم الموضوع كما لا يشمل دليل النفي الزائد على القدر الذي تحصل فيه المنة ولذا حكمنا بصحة البيع الضروري بعد ارتقاع لزومه ولوم يكن بايدينا عموم احل الله البيع كالحكم بصحة العبادة لولا قيام دليل على تأثير الضرر في فسادها كالصوم ولولا الاجماع على حرمة الاضرار بالنفس لحكمنا بصحة الموضوع المضر اذا كان ضرره راجعا الى النفس

فضلا عما اذا كان عائداً الى المال فان التيمم حينئذ رخصة لا عزيمة لان المنه في رفع الايجاب دون اصل للشروعية فاذا اختار المكلف هذا الضرر لغرض عقلاني فليس في نفي للشروعية والالزام بالتيمم منة عليه ولهذا لم يحكم احد من الفقهاء على ما هو الظاهر بثبوت حق الخيار للغيبون اذا علم البائع او المشتري حال العقد بالغيب وتعهد في الاقدام الى الغيب بل هو واجب الوفاء وليس لدليل نفي الضرر سبيل الى نفي لزومه لانه لا منة مع تعلق الغرض العقلاني في الاقدام وكثيرا ما اقدم العقلاء الى اضرار مالية لا غراض هنالك لا يقال اذا لا بد من الالتزام بمثل ذلك في العبادة كما في الوضوء الضروري اذا اختار المكلف صرف مال حسي في تحصيل الماء اذ لا منة عليه حينئذ في رفع الوجوب مع اقدمه وتحمل الضرر لانه يقال ليس المكلف في مثل هذه الصورة حاملا بنفسه الضرر على نفسه بل الشارع لولا حكمه يرفع الوجوب عند الضرر حيث انه بعثه نحو الفعل الضروري بمقتضى عموم الادلة المثبتة لوجوب الوضوء ورفع هذا البعث الازامي عنه بقوله لا ضرر في الاسلام منة عليه ومع ذلك اذا اختار لنفسه هذا الضرر كان ذلك منه بلا استناد الى الشارع والاشتباه والخلط انما حصل من عدم الفرق بين ان يختاره المكلف او يختاره الشارع له والوضوء الضروري هو من قبيل الثاني لولا رفع الوجوب والبيع الضروري مع العلم بالغيب من قبيل الاول اذ لو لم يدخل البائع او للمشتري ضرر التفاوت على نفسه لم يكن الشارع موقفا له فيه حتى يرفع عنه منة لوضوح ان منة اللول على عبده برفع الضرر عنه انما يكون اذا كان الاضرار لولا الرفع مستقندا اليه واما مع اختيار العبد للضرر لداع عقلاني فلا منة له عليه في امساكه عن فعل ما دعاه اليه داع لا يلومه العقلاء عليه

الارابع

لو وقع النزاع بين دليلي نفي الضرر والخرج فلزم من نفي كل منهما بمقتضى دليله الوقوع في الآخر وكان المقتضي للنفي في كل منهما موجودا كما لو فرض ان الفسخ من البايع والمشتري اذا كان هناك غبن خرج على احدهما والزم ضرر على الآخر بحيث لوروعي جانب الضرر لم يرع جانب الخرج وبالعكس فلا مجال لاهمال المرجعات السندية او مرجعات الدلالة مثل كون دليل الخرج من الكتاب ودليل الضرر من السنة او ان الاول نص في ما يراد منه لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ان الله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر بخلاف مثل قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولهذا وقع الاختلاف في ما يراد منه حسبا تقدم وذلك لان المقام ليس من باب التعارض كي يرجع اليها بل من قبيل تزامم الامر والنهي عند اجتماعهما حسب ظهور دليلهما اطلاقا او عموما في ثبوت المقتضى للحكم الاجبائي والتعريفي في جميع افراد الموضوع حتى الفرد الذي وقع مجمعا لعنواني الموضوعين لهما ومن هنا لا يعامل معاملة المتعارضين في الخبرين المتنافيين اذا كان احدهما دالا على الامر والآخر على النهي وكان موضوعا هما بعنوانين كانت النسبة بينهما عموم من وجه او مطلق مطلقا بل لا بد ان يلاحظ ظهور دليليهما فان كانا ظاهرين في ثبوت المقتضى للحكم وهو للصحة والفسدة في الجملة من دون ظهور لهما في ثبوته في جميع افراد العنوانين حتى ما اتفق وقوعه مجمعا وان قيل بجواز اجتماع الامر والنهي هومل معهما معاملة المتعارضين بالرجوع الى مرجعات السند او الدلالة وان كانا ظاهرين في ثبوته له في جميع افراد العنوان الواقع موضوعا فان قيل بجواز اجتماع الامر والنهي فلا اشكال والا فلا بد من تقديم اقوى للمقتضيين تأثيرا ولا محل لتوهم الرجوع الى مرجع السند او الدلالة فيقدم

الاقوى وان كان الدليل الناهض في مورده اضعف وكان الدليل الناهض في مورد الضعيف اقوى وان تساويا فالمرجع القواعد والاصول العملية ودليل الحرج والضرر من هذا الباب فان المقتضي في كل منهما موجود لاقتضاء اطلاق المادة في كل منهما ذلك لعدم تنشي الهيئة التركيبية لكل منهما في مورد المزاوجة حسبها هو المفروض من عدم إمكان الجمع بينهما بنفى الحكم من كل من موضوعيهما حيث ان هـى كل منهما يستلزم الوقوع في الآخر فلا بد ان يلاحظ ان ايا منهما اقوى في التأثير في هـى الحكم فيتبع لانه الغالب بعد الكسر والانكسار ولا ينظر الى ما في سندهما اودلالتهما من المرجحات وان تساويا بان كان المقتضى لنفى الحكم عن الموضوع الحرجي في حق البائع مثلامع المقتضى لنفيه عن الموضوع الضروري في حق المشتري في درجة واحدة فالمرجع القواعد او الاصول لكن يجب ان يعلم ان للرجع هنا ليس ما هو المرجع عند نزاحم الواجين مع احراز تساوى للتتضيين وهو قاعدة التخيير بل للرجع هو عمومات الادلة للثبته الاحكام بالعنوان الاولى لولا؛ طرو الضرر والحرج فان المقتضيين في الواجين اثرا في مطلوبة كل منهما وحيث ان المكلف يتعذر عليه اتيانهما جميعا يخير بينهما في مرحلة الاتيان مع تساوى مرتبة الاقتضاء فيهما قوة وضعفاً بحيث لو فرض تمكنه من اتيانهما لوجب عليه لعدم النزاحم والنزاحم في المقام انما هو في مرحلة التأثير فع فرض تساوى المقتضيين حيث انه لا يمكن تأثير واحد منهما كانا كان لم يكونا لان تأثير الضرر في رفع الحكم ينمعه تأثير الحرج في الرفع المستلزم للوقوع في الضرر وعدم ارتقاع الحكم به وبالعكس واذا منع كل منهما عن تأثير الآخر سقطا عن التأثير فيبقى دليل الواقع سالماً عما يقدم عليه ويرفع فعليه الحكم الثابت به كما اذا لم يكونا ولا معنى للتخيير حينئذ

وما ذكرناه بعينه جار في تعارض الضررين في شخص واحد ومن ما تقدم
ظهر انه لا تعارض ولا حكومة ولا توفيق عرفي بين دليل الحرج والضرر
لانهما عنوانان عرضيان وليس احدهما في طول الآخر كنفسهما بالقياس
الى العناوين الاولى للموضوعات المحكومة باحكامها الواقعية كي يجمع
بينهما في مرحلة الاثبات بالافتضاء في احدهما لنفي الحكم عن معروضه
والعلية التامة للآخر كما يصنع ذلك بينهما وبين العناوين الاولى على حسب اختلاف
للقامات بحسب مرحلة الثبوت على ما عرفته سابقا وفي ما ذكرنا غنى وكفاية
عن التعرض للاقوال والاختلافات التي وقعت من الاصحاب في فروع
القاعدة بعد تنقيح ماهو الملاك فيها في محاربيها فراجعها لتضح لك حقيقة الامر
انشاء الله تعالى والحمد لله اولا واخرا وقد وقع الفراغ عنها في ليلة الحادي
والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة احدى وعشرين بعد الالف
والثلثمائة من الهجرة النبوية في النجف الاشرف وانا الاحقر محمد جعفر
الحسيني الحائري عفي عنه



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الماء طهوراً والصلوة على محمد وآله الذين اذهب الله
 عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً
 وبعد، فلما كانت مسألة الماء للمستعمل في رفع الخبث والمستعمل في
 رفع الحدث من المسائل المهمة في باب الطهارة التي تستحق استقصاء للبحث
 فيها لعموم البلوى بها رأيت ان افرد لها رسالة مستقلة فقامت بالامر مستعينة
 بالله وهو ولي التوفيق

فأقول ان للبحث ينقسم على فصلين

﴿الاول﴾

في مسألة التنجس وهي كما عن الروضة وكشف الغمام الماء القليل
 للنفصل بالعصر او بنفسه من التنجس بعد الصب عليه لتطهيره والمعروف
 بين اصحابنا انه لا يرفع الحدث بل عن المعتبر والمنتهي الاجماع عليه وربما
 يستدل عليه بما في المعالم من دعوى الاجماع على عدم ارتفاع الحدث بماء
 الاستنجاء والمقام اولى منه ورواية عبد الله بن سنان وفيها الماء الذي يغسل
 به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه والظاهر كما هو
 للاستفاد من مطاوى كلام جماعة هو ان الكلام في رفع الحدث به من حيث
 انه مستعمل في رفع الخبث وان قلنا بطهارة ما استعمل فيه لا من حيث
 نجاسته ولذا يقول بعدم رفع الحدث به من يقول بالطهارة بل من يقول بالمطهر به
 من الخ لا فضلا عن الطهارة على الخلاف بين القائلين بالطهارة في التطهير

به وعدمه ومن هنا جعل الحق كغيره عدم رفع الحدث به مفروقا عنه قبل
تحرير الخلاف في طهارته ونجاسته الظاهر بل الصريح في ان للناس فيه ليس
على النجاسة والا لما كان مفروقا عنه بعد وجود القول بالطهارة وحينئذ فمثل
هذا الاجماع المنعقد من القائلين بالطهارة والنجاسة لا يجدى في الاستدلال
ان لم يعلم ان القائل بالنجاسة انما قال بعدم رفع الحدث به من حيث هو لا
من حيث النجاسة فلا استدلال به انما يتم بعد القطع بان للناس فيه عنده مجرد
استعماله في رفع الخبث وان كان طاهرا ولا شيء يسد باب هذا الاحتمال واما
الاولوية المذكورة ففيها ما لا يخفى فانها ان كانت بملاحظة فرض النجاسة
في ماء الغسالة والطهارة في ماء الاستنجاء كما عليه الاجماع في كلام جماعة
فن للعلوم ان فرض القول بالنجاسة مما لا يحتاج معه الى اثبات عدم رفع
الحدث به بداهة عدم صلوح الماء له حينئذ وليس كلام من يقول بعدم جواز
رفعه به فافلا في هذا الفرض والا فالاولوية ممنوعة لعدم الوجه لها فظهر
انه لا يخرج عن عمومات طهورية الماء واستصحاب جواز رفع الحدث به
سوى رواية عبد الله بن سنان التي نوقش فيها سندنا باشتغالها على احمد بن هلال
للمرى تارة بالغلو واخرى بالنصب والبعد بينهما يشهد بانه لم يكن له مذهب
رأسا ودلالة باشتغالها على عدم جواز رفع الحدث بالاستعمال في الاكبر ولا
قول به وسيأتي الكلام فيها في تلك المسئلة

واما طهارته ونجاسته ففيه اقوال ربما انها بعض الى عشرة

وتحقيق الكلام

في هذا للقام هو ان هذا الخلاف بعد عدم الخلاف
في نجاسته مع تغيره بين النجاسة انما هو بعد الاتفاق على نجاسة التقليل
بملاقات النجاسة مطلقا وان كان واردا عليها بل بالمتنجس فقول العيني بالطهارة

مطلقا والسيد بها مع وروده عليها و بعض للتأخرين بها مع ملاقات المتنجس اذا لم يكن معه نجاسة عينية ليس من عداد الاقوال في المسألة كما توهم في ما عدى الاخير كخروج القول بالنجاسة مع التغير باوصاف المتنجس على مذهب الشيخ من افعال الكثير بذلك عنها لعدم مدخلة القلة فيها حينئذ نعم بناء على اختصاص الحكم بصورة التغير بعين النجاسة كما هو المشهور

يكون للتغير باوصاف المتنجس داخلا في حريم النزاع كما لو خص للسيد الحكم بالطهارة بالماء الوارد للازالة كما يظهر مما استدل به في محكي الناصريات حيث قال والوجه فيه انه لو قلنا بنجاسة القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يظهر من النجاسة الا بايراد كره عليه كان قوله بالطهارة من جملة الاقوال في المسألة لكن الذى نسبوه اليه هو الحكم بطهارة الوارد مطلقا وان كان على عين النجس

فاقدح ان محل الخلاف انما هو انعية خصوصية الاستعمال في رفع الخبث عن الحكم بالنجاسة فيكون المستعمل فيه مستثنى من كلية افعال القليل وعدمها فيكون مندرجا فيها لكن لا يلائم ذلك استدلالهم على افعال ماء الغسالة مطلقا بفهوم ما دل على عدم افعال البكر وبعض الاخبار الخاصة التي تدعى دلالة على الاعمال كرواية عيص بن القاسم الآتية ورواية عبد الله بن سنان المتقدمة وموقعة عمار الواردة في الاناء والكوز القدر واستدلال بعضهم على الطهارة بالاصل بعد منع كلية افعال الماء القليل فان ذلك انه يناسب الكلام في كلية نجاسة القليل وطهارته وكون النزاع في ماء الغسالة من فروع النزاع في افعال الماء القليل فيكون البحث عن ماء الغسالة رجوع الى البحث عنه والا فلا وقع للتمسك بفهوم ما دل على عدم نجاسة الك

بالملاقات لان نجاسة القليل كلية مفروغ منها في هذا المقام ولا التمسك بالاصل ولا منع كلية افعاله ولا التمسك بما عرفت من الاخبار الخاصة فانها لا تفيد شيئاً زائداً على افعال القليل فتعارض بما دل على عدم افعاله من الادلة الخاصة مع انه لو كان الكلام هنا رجوعاً الى الكلام في حكم القليل كان المناسب سحب سائر الادلة الدالة على افعاله ولا وجه للاقتصار على تلك الاخبار كما كان حينئذ على من يقول بالطهارة سحب سائر ما استدل به هناك على الطهارة لان المفروض حينئذ انه لا خصوصية لماء الغسالة من حيث الطهارة والنجاسة مع ان التمسك بجملة من الروايات الدالة على طهارته بخصوصه مثل ما دل على امر النبي (ص) بتطهير المسجد عن بول الاعرابي ونفي البأس عن غسالة الحمام وما دل على نفي العسر والحرج وغير ذلك انما يناسب اثبات الخصوصية لماء الغسالة والفراغ عن كلية حكم الماء القليل والجملة لا يتحصل مع ملاحظة ما ذكرنا محرر النزاع في هذه المسئلة لكننا نسير على ما ساروا ونجري الكلام في ما اجروا

فنقول اما مفهوم ما دل على عدم افعال الكبر بالملاقات فلا ينبغي التأمل في شموله بعد ثبوت المفهوم له بحسب الاطلاق لحالة استعمال الماء في رفع الخبث وانها كسائر الحالات التي لا يشك في ثبوت حكم النجاسة فيها بحسب مفاد الدليل بل يمكن دعوى ان حالة الغسل به اوضح شمولاً من سائر الحالات وليست مما لا يفي الدليل باطلافة لاثبات الحكم معها بل كان يحتاج الى مؤنة زائدة ومنه يظهر انه لا حاجة الى تجشم اثبات العموم الافرادى للشيء او للماء لان ورود القليل لازالة وعدمه من حالات الماء فلذا ثبت تنجس الماء القليل ولو بنحو المحصورة الجزئية والقضية المهمة ثبتت

التجاسة مع الحالتين بالعموم الا حوالى الذى لا ينبغي التوقف فى عدم الفرق بحسب الضام بينهما وبين غيرهما من الحالات فلا وجه لمنع التجاسة حينئذ الا منع المفهوم من رأسه كما قد يمنع والا فمع ثبوته لا يقدح فى دلالة عليها عدم العموم فى الشيء بحسب الافراد نظرا الى انها نكرة فى سياق الاثبات وان ارتفاع السلب الكلي فى المنطوق اهم من الايجاب الكلي حتى يتمسك فى دفعهما بما لا يخلو عن المناقشة ومنه يظهر ايضا فساد ما فى العالم من ان اثبات افعال القليل مطلقا بالمفهوم يحتاج الى ضمنية الاجماع على عدم الفصل بين افراد القليل وذلك لان المفهوم انما يدل على ثبوت الافعال فى الجملة فلا احتياج به على التجاسة فى ماء الغسالة بكونه ماء قليلا لاقى نجاسة قاسد فان عموم الافعال له بملاقاتها انما حصل بضمنية الاجماع وهو لا يتأتى فى محل النزاع انتهى اذ قد عرفت ان الاستدلال به لا يتوقف على عموم الماء لكل قليل وعموم الشيء لكل نجس كي نحتاج مع عدمهما الى ضم الاجماع حتى لا يتأتى فى محل النزاع بل ثبوته فى الجملة كاف فى اثبات المطلوب بعد البناء على العموم بحسب الاحوال لانحاء الملاقات واما رواية عيص فهي ما عن الخلاف من انه روى العيص بن الزاسم قال سئلته عن رجل اصابه قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان عن بول او قدر فليغسل ثوبه وان كان من وضوء للصلاة فلا بأس به وقد يناقش فيها الاضمار والتقطع وان المحقق رواها فى المعتبر مع تضعيفه لها والعلامة انما رواها فى المنتهى تبعا للشيخ وهو وان كان يروى عنه فى بعض كتبه بطريق حسن لكنه لا يقتضى كون روايته عنه فى غيره كذلك واحتمال اخذها من كتابه معتمدا عليه معارض باحتمال عدمه لكن قد يقال ان الظاهر من نسبة الرواية الى العيص وجداده فى كتابه بعد معلومية عدم المشافهة والاضمار ليس قادحا بعد الاطاهير بان

بان للسؤال عنه ليس غير الامام وان عدم التصريح باسمه للشريف لسبق
 ذكره في اول الرواية واستهجان التكرار في الكلام الواحد المشتمل على الاسئلة
 بعد ملاحظة التقطيع لاجل تبويب الروايات او عدم تعلق الغرض بصدر
 الرواية لكن مع هذا تبتنى دلالتها على الدعي على كونها ظاهرة في
 غسالة رفع البول او القذر والا فعلى تقدير ارادة الاصابة مما
 للمرضى من الاناء للعد للبول والغائط والاستنجاء فيه كما يحتمل قويا
 فلا دلالة لها عليه نعم لا وجه لحل بعضهم لها على صورة التفسير
 اما موثقة عمار فهي ما ورد في الاناء والكوز القذر كيف يغسل
 وكمرة يغسل قل يغسل ثلاث مرات بصب للماء فيه فيحرك فيه ثم يفرغ منه
 ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء ويحرك ثم يفرغ منه
 وقد طهر ووجه الدلالة هو الحكم بوجوب الافراغ في المياه الثلاثة للمني لاوجه
 له الا نجاسة الغسالة اذ لو كانت طاهرة لم يجب الافراغ في الجميع وانما كان
 يجب على فرض ان ماء الغسالة على تقدير طهارته غير مزيل للخبث صيب ماء
 اخر غير ما صب فيه لا افراغه اللهم الا ان يقال كما قيل بانه حينئذ لا فائدة
 في ابقائه وخلط للماء الجديد في غير الغسلة الاخيرة واما فيها فوجه الافراغ
 هو القذارة العرفية للاناء عن شربه وعدم قعه في استعماله في رفع الحدث
 واخبرنا كما هو المقروض لكن قد يناقش فيها بان الافراغ لعله يتوقف
 تحقق مفهوم الغسل عليه فلا يدل على النجاسة ويجاب عنها بالنقض بالكثير
 ونحوه لكن لا يرد بعد تسليم توقف تحقق مفهوم الغسل عليه لعدم تحققه
 بدونه حينئذ حتى في الكثير واما رواية عبد الله بن سنان فهي الرواية
 المتقدمة الناهية عن التوضوء بما يغسل به الثوب ويغتسل به من الجنابة وقد

تقدم الاستدلال بها على عدم رفع الحدث ولا دلالة فيها على المقام سواء كان المراد النهي عن استعماله في رفع الحدث كما هو للتبادر منه لأن عدم جواز استعماله فيه اعم من النجاسة او كان المراد النهي عن التنظيف لأن عدم التنظيف به الظاهر في عدم جواز رفع الخبث به لا يستلزم النجاسة ايضا لأجتماعه مع الطهارة ايضا ان قلنا بان الغسالة على تقدير طهارتها لا ترفعه اللهم الا ان يكون المراد مطلق التنظيف لا التطهير الشرعي فيكون كناية عن النجاسة هذه جملة ما استدلوا به على نجاسة الغسالة وتحقيق المقام

هو ان الكلام في غسالة الغسلة للزيلة للعين التي هي للقدمة للغسلة للطهارة انما يتنى على الكلام في نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة وعدمها وليس لنجاسة هذه وطهارتها خصوصية بين الافراد للملاقاة للنجاسة والروايات الخاصة التي تمسكوا بها هنا على الطهارة مثل الواردة في غسالة الحمام النافية للبأس عنها وما ورد من امر النبي (ص) بتطهير المسجد بصب الذنوب ونحوه لا تهيد شيئا ازيد من طهارة القليل وعدم نجاسته بملاقاة النجاسة اللازمة من الاستعمال في رفعها فاذا بنى في مسألة القليل على تقديم ادلة الافعال على ادلة عدمه بمومها وخصوصها فلا وجه للقول بطهارتها في المقام لفرض تقديم تلك على جميع ما يدل على الطهارة عمومها وخصوصا وعدم اقادة هذه الاخبار سوى عدم النجاسة بالملاقات والمضايقة عن تقديمها عليها كلام في تلك المسئلة والكلام هنا بعد الترافع من نجاسة الماء القليل وفرض التقديم والا كان الكلام هنا اعادة فرض الطهارة حينئذ خلف وان بنى على تقديم ادلة عدمه لافعال كان الحكم في المقام الطهارة اذ لا وجه للقول بالنجاسة فيه لعدم اقادة ادلتها عمومها وخصوصا سوى نجاسته بالملاقاة وقد قدمنا عليها ادلة الطهارة

فيبقى الفسالة للوثرة في التطهير فان قلنا بان المتنجس لا ينجس مطلقا او في خصوص الماء او عدم نجاسة الوارد منه للتطهير كما ربما يستظهر من كلام السيد فلا كلام وان لم تقل بشيء منهما كان ما هو محل الكلام بين القائلين بالطهارة والنجاسة هو شمول عمومات ادلة الاصل امثل هذه للملاقات للوثرة في التطهير او الدخيلة فيه وان تأثيرها يكون في الطرفين بتأثير المحل طهارة وتأثير الماء نجاسة وعدم شمولها فان ثبت فهم العرف شمول العموم لصورة تأثير الماء في التطهير بانتقال النجاسة الحكمية الثابتة للمحل اليه كما ينتقل اليه في الاوساخ الحسية المرهقة بتأثير الماء في ازالته بعد فرض عموم دليل الاصل للنجس وللتنجس فهو والا كان المرجع استصحاب الطهارة وان تمسكنا في غير المقام بقاعدة للقتضى والمانع باستناد اقتضاء للملاقات للتنجيس من دليل عاصمية الكر لان الشك هنا في اصل اقتضاء للملاقات في هذه الصورة للتنجيس وعدمه فاللازم حينئذ هو النظر في شمول الدليل بعمومه للملاقات النجس بالنجاسة الحكمية للتأثير طهارة بالملاقات وعدمه والا فالفسلة الرافعة لعين الخبث خارجة عن الخلاف في الفسالة لان الماء الرافع لها كغيره من الاجسام القابلة لعين النجاسة ولا خصوصية للماء للطلق فيه ومن هنا لا تكفي هذه الفسلة في ما يحتاج الى التعدد بل لا يبعد دعوى خروجها عن موضوع الفسالة فانها حسبما يظهر من الكلمات ما ينفصل من المحل من الستمحل في التطهير ورفع النجاسة الحكمية لرفع عين النجاسة الخارجية كما يدل عليه ما تقدم من كاشف اللثام في تحديده بما انفصل بالعصر او بنفسه عن المتنجس بعد الصب عليه لتطهيره فعلم الماء في هذه الفسلة حكم غيره نعم لو ثبت القول بطهارة الفسالة حتى من الفسلة للزيلة لعين وان لم تكن رافعة او دخيلة في ارتفاع حكم النجاسة بعد الاعتراف بافعال الماء التقليل كلية

كانت كغيرها من الغسلات لكن ليس في كلماتهم ما يدل على دخولها في محل الخلاف بعد البناء على شمول عمومات الاعمال لما وحينئذ قل ثبت شمول عمومات الاعمال لهذه الغسلة المفيدة للتطهير كان اللازم على من يقول بطهارتها اثبات استثنائها من تلك السكينة ولا سبيل الى اثباته بما تمسكوا به على الطهارة من الاخبار الخاصة كالاجابة الدالة على نفي البأس عما يجتمع من غسالة الحمام وما علل به طهارة ماء الاستنجاء من قوله لان الماء اكثر من القدر وما ورد من صب الماء على الثوب من بول الصبي وما ورد من امر النبي بتطهير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه وما ورد من الامر بغسل الثوب الذي اصابه البول وتهد من الجانب الآخر وفيه اغسل ما اصاب منه ومس الجانب الآخر قل اصببت شيئا منه فاغسله والا انضحه وما دل على التفصيل بين غسل الثوب في المكن وفي الماء الجاري من قوله اغسله في المكن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة وما دل على نفي العسر فان غير الاخير سوى رواية الغسل في المكن ظاهر في طهارة الغسلة الزيلة لعين الخبث اما في غير اخبار غسالة الحمام فظاهر مع ما في بعضها من الضعف في الطريق كرواية الذنوب التي هي رواية ابي هريرة واما فيها فان غسالة الحمام لا تنفك غالبا اودأما عن الماء المستعمل في رفع عين الخبث فلعل الحكم بالطهارة بلحاظ هذه الغسلة دون الغسلة للطهارة وان كانت غسالة الحمام لا تنفك عنها غالبا واما رواية الغسل في المكن فليس منقضا توهم الدلالة فيها الا ان نجاسة الغسالة تستلزم نجاسة المكن ولا يظهر بالغسلة الثانية بعد نجاسة بالاولى وهو كما ترى فانه لا ضير في الالتزام بنجاسة المكن مع مجال المنع عن عدم طهارة بالغسلة الثانية واما ما دل على نفي العسر والخرج فمع انه لا يقتضي الطهارة لا تنفك الحرج بالعضو عنه مدفوع

بالمنع من تحققهما في المقام كيف وبناء عامة المحتاطين على التجنب عنه ومن
نظائر مما يشك في نجاسته من دون لزوم حرج عن ذلك نعم لو لم تشمل
تلك العمومات لها بلا حيلة ان العرف لا يفهمون شمولها للفسلة المفيدة للتطهير او الدخيلة
فيه بالاطلاق الا حوالى ويرونها واردة في غير هذه الصورة لعدم ادعائهم
بطهارة المحل ونجاسة ما انفصل عنه حالة تطهيره ولا يقاس ذلك بالقذارات
الخارجية والادساخ الحسية حيث انها تنتقل من الاجسام المفسولة منها الى
الماء لوضوح الفرق بينهما بان النجاسة في ما نحن فيه ليست الاحكية والا
فلا نجاسة في المحل خارجا حسبما هو المفروض من ككون الفسلة مطهرة لا
زيلة للعين بخلاف الادساخ الحسية فانها تنتقل حسا الى الماء فيكون كالمحل
قبل الغسل او شك في شمولها لما فقد عرفت ان المرجع هو استصحاب الطهارة
او عمومات طهارة الماء لو كان لها عموم او اطلاق يشمل مثل هذا الماء لكن
الذي يظهر بعد المراجعة الى العرف انهم لا يفهمون مما دل على افعال القليل
شموله باطلاقه الاحوالى بعد فرض شموله للمتنجس للماء القليل للملاقى
للمتنجس الذي زالت عنه النجاسة العينية المستعمل لتحصيل طهارته حكما
به او به وبما بعده اذا كان محتاجا الى التعدد ولا ينتقلون منه الى تأثير الملاقات
المؤثر في طهارة المحل في نجاسة الماء فاستصحاب الطهارة جار بلا مانع ان قلنا
بعدم شمول مثل خلق الله للماء طهورا بعمومه له والا فهو المرجع ثم انه بناء
على الطهارة كما هو الاقوى فهل الخبث كالحديث لا يرفع به او لا يرفع به
خصوص الحديث لما مر من الاجماع الذي نهىك ما فيه ورواية عبد الله
بن سنان بناء على ان المراد من التوضوء رفع الحديث به واما الخبث فلا
دليل على عدم جواز رفعه به الا اذا ثبتت للالزمة بين عدم جواز رفع الحديث
به وعدم جواز ازالة الخبث كما يظهر مما من المبسوط حيث قل ولا يجوز ازالة

لتنجاسة الا بما يرفع به الحدث لكن لا دليل على هذه اللازمة والاجماع عليها غير معلوم ومنه يظهر ان الوجه هو الثاني لاختصاص دليل النع برفع الحدث وعدم الدليل على النع في القام بعد عدم ثبوت الملازمة فالرجع هو استصحاب الجواز وعموم خلق الله الماء طهورا وما بينه ظهر ان ماء الاستنجاء خارج عن موضوع الكلام في غسالة المتنجس فان محل البحث طهارة ما ينفصل من الغسلة المطهرة فعلا او قوة دون الغسلة للزيلة لعين التنجاسة من المحل فان الانفصل من هذه الغسلة لو لم تقل بمقالة العماني من عدم افعال القليل انجس قطعا لانه ماء قليل لاقى نجاسة فينجس وماء الاستنجاء من هذه الغسلة فيكون خروجها عن موضوع الخلاف بنحو الاستثناء المنقطع لا للتصل ليكون خروجها حكما نعم خروجه عن غسالة الغسلة للزيلة خروج حكيم بعد قيام الاجماع على طهارته او عدم البأس به او الغفو عنه المخرج له من كلية افعال الماء القليل فلو لا الاخبار الخاصة التي يدعى دلالتها على طهارة ماء الاستنجاء لم تقل بطهارته لو قلنا بطهارة الغسالة لادفع عن شمول ادلة الافعال لما فطهارته بملاحظة تلك الاخبار ليست تخصيصا لنجاسة الغسالة التي هي محل الخلاف كما ان نجاسته لو لاها ليست تخصيصا لطهارتها ومن هنا يحكم بطهارته لمعاظنها وان كان متغيرا في الجملة كما هو الغالب من تغير الجزء الاول للوارد على المحل سيما اذا ورد قليلا بالتدرج ومحل الخلاف هو الماء للنفصل الملاقي للمحل بعد زوال العين بالماء المستعمل مقدمة للتطهير او غيره مما تزال العين به ولو مثل المسح وعلى كل حال فلا اشكال ولا خلاف في انه لا يترتب عليه حكم النجس في الجملة وان اختلفت عبارهم فيه من نفي اليأس منه وكونه معموا عنه وانه لا ينجس الثوب والبدن وانه طاهر واستندوا في ذلك الى جملة من الاخبار المعتبرة منها ما في حسنة الاحول اخرج من

انحلاء فاستنجى بلءاء فبتع ثوبى فى الماء الذى استنجبت به قل لا بأس
 وترهى فى محكى العمل بزيادة وهى قوله اتدرى لم صار لا بأس به قلت لا
 والله قل لان الماء اكثر من القذر وراية محمد بن نعمان عن ابي عبد الله قلت
 استنجى ثم يقع ثوبى به وانا جنب فقال لا بأس به ورواية عبد الكريم بن
 عتيبة الهاشمى قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه فى الماء الذى
 يستنجى به اينجس ذلك ثوبه قل لا وهذه الاخبار لادلالة لما كما توهم على
 الطهارة وانما تدل على نفي البأس عن ملاقيه وهو اهم من للطهارة ولعله
 لذلك عبر فى محكى للفتنة بقوله لا ينجس الثوب والبدن اما ما عدى الاخير
 فان نفي البأس للطاق وان كان ظاهرا فى الطهارة الا انه فى مانى البأس عنه
 ومن المحتمل بل للظاهر ان البأس انما نفي عن الثوب للملاقى ماء الاستنجاء
 بوقوعه فيه فيدل على طهارته وعدم نتجسه بوقوعه فيه وهذا يجتمع مع نجاسة
 ماء الاستنجاء وعدم نتجسه ويشهد بذلك ان السؤال ورد فيه لا فى حكم
 الماء وللناسب حينئذ انما هو ذكر حكم الثوب وان صح الجواب ببيان حكم
 الماء لثبوت حكم الماء لاقى له بالتبع واما قوله فى التعليل لان الماء
 اكثر من القذر فلا ينافى ذلك لانه انما سبق علة لنفي البأس عن
 الثوب فاكثريه للماء حينئذ علة لطهارة الثوب لا لطهارة الماء ومرجع
 ذلك الى ان الماء لما كان اكثر من القذر فلا ينجس الثوب
 بوقوعه فيه ولا يتوهم انه وان كان علة لذلك لكنه يدل على طهارة الماء ولها
 هى الوجه فى عدم نجاسة الثوب لرجوعه الى التعليل بغلبة الماء على القذر التى
 جعلت مناطا فى قوله فى صحيحة درز كالمغلب الماء ريم الحيفة فتوضأ وشرب
 لان المراد من الاكثرية هنا ما هو بحسب الحكم لا الكيف كما هو
 المراد فى قوله كالمغلب فالمقصود ان القذر لما كان مستهلكا فى كم

للماء فلا ينجس الماء ما يلاقيه وان كان النذر المستهلك مؤثرا في نجاسته
لكن التأثير لم يكن بالمرتبة التي توجب سراية النجاسة منه الى ملاقيه
واما رواية ابن عتبة فظاهرة بل صريحة سؤالا وجوابا في عدم تنجس الثوب
بالملاقات ولا دلالة لها كغيرها مما ذكر على الطهارة الا اذا ثبتت للضرورة بين
عدم تنجس ملاقيه وطهارته ولم تثبت فاذا كان مفاد هذه الاخبار
ما ذكرنا يقع التعارض بينه وبين قاعدة افعال الماء القليل للاستفادة من
عمومات ادلة افعاله بعد شمول قاعدة للتنجس ينجس النجاسة بالاجماع بل
الضرورة لهذا الماء فلا بد بعد عدم امكان العمل بهما فيه من تخصيص
احدى القاعدتين بدليل نفي البأس عن ملاقيه الدائر بين كونه معلولا لطهارة
الماء فيلزم تخصيص عموم دليل الافعال او لكونه بمثابة لا يؤثر في التنجيس
فيلزم تخصيص القاعدة الاخرى فيجب تقديم ما هو الاقوى منهما في الشمول
له فان احرز اقوائية احدهما عن الاخرى كما لا يبعد دعوى
اقوائية عمومات الافعال لثبوتها بالدلالة اللفظية والقاعدة الاخرى
انما ثبتت بالاجماع بناء على ان معقده كالتجسس في اعمال الترجيح فيه
فلا اشكال ومع التساوى والشك في الاقوائية فليرجم استصحاب
الطهارة ومنه يظهر انه لا وجه للقول بانه نجس معفو عنه جمعا بين ادلة نجاسة
الغسالة وادلة نفي البأس عن ماء الاستنجاء فان ادلة نفي البأس لا تدل على
ازيد من عدم تنجس ملاقيه وادلة نجاسة الغسالة ليست الا ادلة افعال
القليل فلا بد من تخصيص احدى القاعدتين لو لم يكن دليلها اقوى من
دليل الاخرى واستصحاب الطهارة مع الشك بالجمع بين ادلة نجاسة الغسالة
وادلة نفي البأس عن ملاقيه لا ينفع في الحكم بنجاسته لو فرض ان قاعدة للتنجس
ينجس اقوى شمولا من ادلة افعال القليل له اذ لا بد من تخصيص دليل

الاعمال والحكم بطهارته وما ذكرنا يظهر ما في كلام شيخ مشايخنا
 المولى الانصارى قدس سره حيث ذكر في ما جعله تحقيقا لا مقام ما حصله ان
 التخصيص متطرق الى عموم قاعدة التنجس ينجس على كل حال للقطع
 بخروج الفرد للردد بين ماء الاستنجاء وملاقية عن عمومها فلا تعارض
 حينئذ بين دليل افعال الماء القليل ودليل نفي البأس عن ماء
 الاستنجاء لانه انما يكون مع شمول تلك القاعدة لماء الاستنجاء وهي غير شاملة
 له ومعه لا مانع من الاخذ بكل من دليل الاعمال ودليل نفي البأس عنه
 ويكون نجسا ولا بأس به لعدم تنجيسه لملاقية ولاجل ذلك قوى القول
 بانه نجس لا ينجس ملاقيه لما عرفت من ان تطرق التخصيص الى قاعدة
 للتنجس ينجس غير مقطوع ولعل ذلك نشأ من اشتباه المقام بماء الغسالة
 حيث ان هذه القاعدة مخصصة فيه على شكل حال اذ مع طهارته
 يلزم تخصيصها في مورد المحل لانه متنجس لم ينجسه ومع نجاسته يلزم
 التخصيص فيه لانه بملاقائه للمحل تنجس ومع ذلك طهر المحل به فهو اما
 لم يتنجس بالمحل او لم يتنجس المحل به بخلاف المقام فان ماء الاستنجاء على
 تقدير طهارته لا يتنجس بملاقات المحل وعلى تقدير نجاسته لا ينجس الثوب
 فلا يقطع بخروج الفرد للردد بين ماء الاستنجاء وملاقية الذي هو الثوب
 وتوهم ان الاسر دائر بين تخصيص دليل الاعمال بملاقات النجس وللمتنجس
 وتخصيص قاعدة تنجيس المتنجس اذ على تقدير طهارته يلزم عدم تأثير
 النجاسة للوجود في محل النجس في نجاسة الماء وعدم تأثير المحل من حيث
 انه متنجس بتلك النجاسة فيه ايضا بخلاف ما لو كان متنجسا محافظة على
 عموم دليل الاعمال فانه لا تخصيص الا في دليل تنجيس للتنجس
 مدفوع بان ذلك لا يهدم بناء ما ذكرنا من عدم المحيص من تخصيص احدى

القاعدتين غاية الامر انه مع رفع اليد عن عموم دليل الافعال يلزم تخصيصان
 ومع رفعها عن عموم تنجيس المتنجس تخصيص واحد وهذا انما يصلح وجها
 لتخصيص القاعدة الثانية وهذا لا ينافي ما ذكرنا من ان تخصيص هذه القاعدة
 ليس مفروضا منه على كل حال كما يظهر من كلام شيخنا قدس سره مع
 ان اكثرية التخصيص في عموم دليل الافعال ممنوع اما مع المنع عن شموله
 للمتنجس فواضح لان للمتنجس ليس داخلا في العموم في يلزم التخصيص
 واما مع شموله له فلان خروج ماء الاستنجاء حينئذ ليس بعنوانين احدهما
 تنجيس المتنجس والآخر تنجيس المتنجس بل بعنوان واحد فان دليل
 الافعال انما دل على ان للاء القليل انما يتاثر نجاسة ببلاغت ما فيه مقتضى
 التأثير اهم من ان يكون نجسا او متنجسا فاللواثر للمحوظ في مرحلة التأثير
 في الافعال انما هو الجامع بينهما لهما بعنوانهما فلا يقوم ان تخصيص دليل
 الافعال لا ينفك عن تخصيص تنجيس المتنجس فان معنى عدم الافعال
 عدم صلاح المحل لتأثير المتنجس فيه وهو ليس تخصيصا في تنجيسه والا كان
 كل ماء لا يؤثر للمتنجس فيه تنجيسا ولو من جهة اعتصامه بنفسه كالجاري
 والطر او بعده كالبالغ كرا تخصيصا في ذلك وهو كما ترى مع انه لا متنجس
 في الدين اذ قبل زوال العين عن المحل ليس للوثر الا عين النجاسة لا وجوده
 فيه وبعبارة زوالها يظهر المحل لان حد الاستنجاء هو نقاء المحل فلا سعة
 متخللة بين زوال العين والطهارة حتى يكون المحل عندها متنجسا فان حكم
 على ماء الاستنجاء بالاصل كان مقتضاه جواز ترتيب جميع ما يترتب على
 الطاهر الا ما قلنا الاجماع على عدمه كرفع الحدث به ان كان فيه اجماع نافع
 وان نفي على نجاسته بالاخذ بعموم دليل الافعال كان الاصل ترتيب اثر
 النجس عليه الا ما خرج بالتليل من عدم تنجيسه للآفة فيكون الضرر منه

بهذا للقدار دون بقية الآثار فلا يجوز حمله في الصلوة ولا ادخاله في المسجد ولا شربه ونحو ذلك ومنه يفتدح أنه لا موقع للبحث عما هو المراد من العفو والتكلم في الاحتمالات التي ربما تذكر اذ ليس في ادلتها ما يكون اللفظ العفو حتى يهمننا تشخيص المراد منه واما العفو للطلق كما عن جامع المقاصد استظهاره من النص فبني على ان يكون المراد من نفي البأس فيه عن قس ماء الاستنجاء وقد عرفت عدم ظهور الاخبار الدافعية له في ذلك بل هي ظاهرة في نفيه عن الملاقى كما يؤيد ارادته التصريح بذلك في رواية ابن هبة الهاشمي فليس العفو عنه الا عدم سرابة نجاسته الى ملاقيه الذي هو رابع الاحتمالات التي احتملها بعضهم وهو الموافق لظهور كلام جماعة من الاصحاب هذا كله مع عدم تغيره بنجاسة المحل والا فينجس بناء على شمول اخبار ماء الاستنجاء لصورة التغير و اقوائية ما دل على انفعال القليل مطلقاً في شموله له مع التغير عن عموم ما دل على عدم تنجيسه للملاقية لو كان نفي البأس عن ملاقيه من جهة طهارته لكون جهة السؤال في الاخبار الدافعية للبأس عنه هي الطهارة وعدمها حتى يقع للمعارضة ظاهراً بينها وبين ما دل على انفعال القليل مطلقاً فيقدم عليه رعاية للاظهرية والا فلا معارضة بينهما لو استظهر منها كون جهة السؤال هو تنجيس للتنجيس من الماء للملاقية مطلقاً او في خصوص هذا الماء للتنجيس فكان الجواب هو الحكم بعدم التنجيس له في ماء الاستنجاء لعدم المناقات بين النجاسة وعدم التنجيس وذلك لان اخبار ماء الاستنجاء انما دلت على نفي البأس عن ملاقيه وهو كما يجتمع مع طهارة الماء وعدم نجاسته بملاقات النجس بل بتغيره بالنجاسة الموجودة في المحل كما هو المفروض في المنام يجتمع مع نجاسته وعدم تنجيسه للملاقية فلا بد من ملاحظة الجهة التي تعلق النظر بها في السؤال

فإن كان النظر فيه هو الطهارة وبلعاضها وقع السؤال عن حاله كان نفي
البأس عن ملاقيه في الجواب حكما بطهارته لانه حينئذ تقرير لما تحيله السائل
من الطهارة وبلعاضه تصدى للسؤال ولو كان نجسا في الواقع لكان اللازم بياه
لانه المسؤول عنه لا نجاسة للملاقى والسؤال عن وقوع الثوب فيه في تلك الاخبار
انما هو للتوصل الى السؤال عن الطهارة حيث كان تنجيس الملاقى على تقدير
نجاسته مفروضا عنه عنده فالجواب حينئذ بنفي البأس عنه تقرير له على اعتناء
الطهارة وان كان النظر فيه تنجيس للتنجيس من الماء مطلقا وفي ماء الاستنجاء
كان الجواب هو الحكم بعدم تنجيس هذا للتنجيس وان كان متغيرا لملاقيه فان
احرز بظهور الاخبار كون جهة السؤال هذا او لم يحرز جهته لتصوره — اعن
الدلالة على تعيين شيء من الجهتين كان عموم ما دل على انفعال الماء القليل على
حاله وبحكم بنجاسة ماء الاستنجاء وعدم تنجيس ملاقيه بدلالة هذه الاخبار
واما اطلاق نفي البأس عنه فلا يدل على طهارة الماء نظرا الى ان مقتضى نفي
البأس عنه قول مطلق جواز الصلوة في الثوب للملاقى ماء الاستنجاء الحامل
له فعلا وهو لا يكون الا مع طهارة الماء لان نفي البأس عنه انما هو بلا حظة
نفس الملاقى من حيث هو ولا ملازمة غالبية بين ملاقات الثوب للماء وبقاء الماء
فيه فعلا لا مجرد البطل الذي لا يكون حقيقة ماء الى حال الصلوة حتى يكون
دليلا على طهارة ما في الثوب حيث انه لو لا ذلك لم يجز الصلوة فيه وهو
خلاف اطلاق نفي البأس عنه حيث ان الغالب جفاف ما فيه والرطوبة لو فرض
بقائها ليست من الماء حقيقة مع انه لو فرض الملازمة غالبا لم يلزم منه طهارة
الماء بل كانت هذه الاخبار ادلة على جواز حمل التنجيس في الصلوة كما لا يدل
على الطهارة ما في بعضها من التعليل بقوله لان الماء اكثر من القدر لحسن تعليل
عدم تنجيسه للملاقى باكثرية الماء من القدر ولو كان المراد منه الطهارة لكان

التقليل به ابتداء اولى وانسب بعدما عرفت ان للعلل نفي البأس عن الملاقى
لا من الماء نفسه فلا معارضة حينئذ بين ادلة عدم تنجيس ماء الاستنجاء
وعموم ما دل على افعال التقليل مطلقا بل هي مع فرض كون السؤال لمعاظ
تنجيس التنجيس من الماء مطلقا وفي خصوص المورد مؤكدة له وان كانت
الاخبار ظاهرة في ان للمعوظ في السؤال جهة الطهارة وقعت للمعارضة بينها
وبين عموم ادلة الافعال وتفيد بها انما يكون مع ثبوت اظهرتها عن تلك
الادلة في كون جهة السؤال هي الطهارة كما لا يعد دعويها بعد التبع في
مثل هذه الاسئلة الواقعة في الاخبار فانها غالبا بملاحظة صفة تقس الماء من
حيث الطهارة والنجاسة لكن الاقوى في النظر مع ذلك خلافه وان ادلة
الافعال اظهر في العموم والشمول الماء للتغير من ماء الاستنجاء الذي هو
مورد الاجتماع بعد كون النسبة بينها وبين ادلة طهارة ماء الاستنجاء بملاحظة
هذه الصفة وهي التغير عموم من وجه فيوفق بينها وبين هذه الادلة بحملها على
ارادة نفي البأس عن خصوص الملاقى ورفع اليد عن ظهورها في كون جهة
السؤال هي الطهارة فادلة نفي البأس عنه لا تفيد على هذا طهارة تقس الماء
مطلقا من غير فرق بين ما تغير كما هو للفروض في المقام او لم يتغير لظهورية
دايل الافعال عنها في العموم في كلا المقامين وان كانت النسبة بينه وبينها
تختلف بحسب العدم والخصوص المطلق او من وجه مع ملاحظة عمومها
للتغير وعدمه هذا بالنظر الى الطهارة والنجاسة في تقس الماء واما بالنسبة
الى الملاقى فلا اشكال في طهارة ما يلاقى غير للتغير منه بدلالة
تلك الاخبار عليه ظهورا في بعضها وصراحة اخرى واما ملاقي التغير منه
بعين النجاسة فان كان التغير في جميعه فالظاهر نجاسته لعموم ما دل على نجاسة
التغير واخبار نفي البأس عن ملاقي ماء الاستنجاء لا تشمل مثل هذه الصورة

لا نعترفها عنها او ادمم الاعلاق بالنسبة اليها رأسا لعدم كونها من الافراد
للتعارفة ليكون ترك الاستفصال بينها وبين غيرها منشأ للاطلاق فلا تجرى
بالنسبة اليها مقدمات الحكمة واما للتغير منه في الجملة كما هو الغالب لو لم يكن
بداهة فان الجزء الاول منه لللاق لعين النجس. تغير قطعا فإظهار دخوله في
عموم ادلة الاستنباط والا لزم تنزيلها على مورد نادر يكاد يلحق بالعدوم
وهو تقييد بعيد فترك الاستفصال دليل على العدوم له ولما اصاب الماء نجاسة
من خارج مما كان اصابة مثله متعارفا سواء كان على الحل او خرج منه كالدم
للمصاحب للبول او الغائط والمتنجس بنجاسة النجس من الدود والحماة والودي
الخارج عقيب البول بل ومثل اليد اذا سبقت الى الحل لكون سببها اليه
بقصد الاستنباط. غالب الوقوع وكذا ما يخرج من خير الخرج الطبيعى مطلقا
او في خصوص ما اذا كان معتادا اللهم الا ان يدعى الانصراف او يمنع
الاطلاق رأسا لعدم دخول مثل هذه الافراد الغير للتعارفة في الذهن بل
يحتج اج الذهن في الالتفات اليه الى التنبيه فلا يكون هناك مقام لترك
الاستفصال ومن هنا يشكل الامر في امراء الحكم الى الاستنباط. من
البول كما عن جماعة التصريح به وان سلم شمول لفظ الاستنباط
وضعا لفسل مخرج البول لانصرافه الى غل خصوص موضع النجس
فلا يصح الاستدلال على العدوم باطلاق لفظ الاستنباط في الاخبار نعم
يتم التسوية بملاحظة عدم امكان التخلي من الغائط غالبا عن المتخلي من البول
وتنزيل الاخبار على صورة الامكان من جانب التخلي من الغائط تنزيلها على فرد
نادر فترك الاستفصال وعدم التعرض به بالماء يستنبط به من البول دليل على الشبهة
في الحكم والله العالم هذا تمام الكلام في الماء المستعمل في رفع الخبث.

الفصل الثاني

في الماء المستعمل في رفع الحدث

اما ما كان مستعملا في الوضوء مطلقا مبيحا كان اورافعا فطاهرا ولا يعرف في ذلك خلاف لاحد من الاصحاب بل عن العلامة في المنتهى اجماعهم عليه بل لعله ضرورة من مذهبنا وانما حكي الخلاف في ذلك عن بعض العامة فذهب بعضهم الى نجاسته . غلظة كما عن ابي حنيفة او مخفضة كما عن ابي يوسف ومطهر عن الحدث والخبث اجماعا مستفيضا نقله وربما استدل عليه بعض بعد العمومات بما في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل الى ان قال عليه السلام واما الذي يتوضأ منه الرجل فيغسل به وجهه ويده في اثناء نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره ويتوضأ به . وبما عن زرارة عن احدهما عليهما السلام قل كان النبي اذا توضأ اخذ ما يسقط من وضوئه فيتوضؤون به نعم عن الشهيد في الذكري حكاية استحباب التنزه عن المستعمل في الوضوء عن المفيد والخطب في ذلك سهل واما ما كان مستعملا في رفع الحدث الاكبر فطاهر ايضا اجماعا حكاها المحقق والعلامة واما جواز استعماله في رفع الحدث ثانيا فقيه بين الامم حجاب خلاف وعمدة ما استند اليه المانعون رواية عبد الله بن سنان المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام قل لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل وقال الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه بناء على ظهور النهي في التحريم بقرينة العطف على غسالة الثوب ويمكن منع كون ذلك قرينة بناء على ما مر من ان المستند في عدم جواز استعمال الماء المستعمل في ازالة الخبث في رفع الحدث ليس الا اجماع المنعقد من القائلين بطهارة الغسالة ونجاستها ومثل هذا اجماع لا ينفع في شيء كما نبهنا عليه ومن هنا نأتش بعض مشايخنا في الاجماع المستدل به على طهارة ماء الاستنجاء بعدم اجداثه بمسح

انعقاده من القائلين بطهارة ماء الفسالة للمانع من الحدس القطعى الذى هو اللبس فى تحقق الاجماع على رأيه للتأخرين ومع قطع النظر عن هذا الاجماع لا قرينة فى العطف على ذلك لانه انما يكون كذلك اذا كان الحكم الذى يراد اثباته فى العطف مفروغا عنه فى العطف عليه به بدليله ودليله ليس الاجماع وقد قطع النظر عنه ولا مجال لاثباته بنفس هذه الرواية لان اثباته بها يتوقف على ظهورها فى ذلك والقروض ان ظهور النهي فى عدم الجواز فى المستعمل فى رفع الجنابة بدلالة العطف الذى عرفت الحال فيه. فيبقى ظهور نفس النهي فى ذلك لو كان له ظهور مع عدم الاصغاء الى ما توقش به فى الرواية من ضعف السند كما فى العالم وعكس الاعتبار والنتهى لاشتداله على احدين هلاك وذلك بما ذكره بعض مشايخنا فى القرائن المفيدة للحوقها بالصحيح وعدم الاصغاء الى ما ذكره فى الجواهر من المناقشة فيها باشتغال صدرها على نفي البأس عن الماء للمستعمل نظرا الى ان الجملة لتقدمة وهي قوله والماء الذى يتوضأ منه الرجل فيغسل به وجهه ويده فى اداء نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره ويتوضأ به تقصيرا لئلا يكون الاجمال وشرح لما سبق هذا مع انه يمكن دعوى انه لا قرينة فى ذلك ولو مع قيام الدليل القطعى على ان الماء المستعمل فى ازالة الخبث لا يرفع به الحدث لان العطف انما يكون قرينة لو كان المراد من الماء الذى يغسل به الثوب هو الماء المستعمل فى رفع الخبث ليكون العطف بعد قيام دليل معتبر على عدم جواز استعماله فى رفع الحدث قرينة على اتحاد المستعمل فى رفع الحدث معه فى الحكم ولا ظهور له فى الماء المستعمل كذلك لقوة احتمال ان يكون المراد ما يستعمل فى رفع الاوساخ الاخر غير النجاء كما هو الغالب المتعارف فى غسل الثوب بل لعله الظاهر بقرينة مقابلة ذلك بقوله واما الماء الذى يتوضأ

منه الرجل فيغسل به وجهه ويده في اثناء نظيف فلا بأس ان يأخذه غيره
ويتوضأ به حيث ان الظاهر منه ان اعتبار النظافة في مصب ماء الوضوء لحفظ
نظافة الماء وعدم تكدره بالاوساخ الموجودة في الاناء فمطف الفقرة الاخيرة
على الاولى وجعلها قبالا لما يعطي ارادة النهي تنزيها للمعاط ما يحمله الماء
من الوسخ الذي ينزل من الثوب وبدن الجنب ولو كان المراد من الماء الذي
يغسل به الثوب ما يستعمل في رفع الخبث لكن الاولى توصيف الثوب
بالنجس بل طرح الثوب وذكر النجس مجردا لعدم مدخل في خصوص
الثوب فيكشف ذلك من ان مجرد الاستعمال في غسل الثوب هو للمعوظ
في النهي من الاستعمال في الوضوء ومن هنا يمكن قلب الاستظهار المتقدم
بدعوى ان العطف عليه قرينة على ارادة الكراهة من النهي لا التحريم
وربما يدهى تؤيد هذه الرواية بعض الروايات الاخر كالصحيح عن ابن
مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة انه سئل اباعبدالله عن الرجل يفتحي الى
الماء القليل في الطريق فيريد ان يغتسل وليس معه اناء وللهاء في وهادة فان
هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه وكفا
من خلفه وكفا من يمينه وكفا من شماله ثم يغتسل وفي معناه اخبار اخر امره
بنضح اربع اكف خلفه وامامه ويمينه وشماله لكن انما يحسن الركوب اليه
تأييدا بل دلالة اذا كان الظاهر منه كون ما ذكره من نضح الاكف الاربع
علاجاً لمحدور رجوع الغسالة الى الماء مع اعتقاد السائل ان الماء المستعمل في
رفع الحدث لا ينفع ثانيا في رفعه وتقريره في ذلك ببيان ما يمنع من
رجوعها من نضح الاكف وليس بظاهر في ذلك اذ يحتمل قويا بعد تسليم ظهوره
في كون النضح المذكور علاجاً لمنع الغسالة عن الرجوع ان ذلك بمعنى جهة
كونه مستعملاً في رفع الخبث وازالة هين النجاسة الموجودة في بدنه كما لعله

الغالب في تلك الأزمنة من إزالة النجاسة عند الغسل مع ان علاج المنع
 بذلك مما يبعد ارادته لبعده فعه بما ذكره بعضهم من الوجهين احدهما رش الماء
 على الأرض ليسرع جذبها للماء المنفصل فلا ينحدر الى الماء او تجتمع اجزاء
 الأرض فتتمنع عن انحدار الغسالة اليه والثاني بل الجسد بالماء من الجهات
 الأربع حتى يكون وصول الماء الى البدن اسرع من وصول الماء الى الوهادة
 بناء على ان المراد النضح على البدن لا موله على الأرض من ناحية الوهادة
 لان رش الماء على الأرض اولى بان يكون سببا لبطوء جذبها للغسالة بل ربما
 يؤثر في سرعة وصولها الى الماء اللهم الا ان ينزل ذلك على قطعة خاصة من
 الأرض وبما يكون قبولها لا ابتلاع الماء مع الابتلال اكثر والا فرش الماء
 على الأرض غالبا توجب اشتدادها للمقتضى لسهولة نزول الغسالة ولا يوجب
 اجتماع الاجزاء الأرضية وعلوها عن سطح الأرض على نحو يمنع من وصول
 الماء الى الوهادة كما ان بل الجسد غير نافع بل خشية العود معه اكثر مع الفصل
 القهري بحسب الزمان اللازم من اخذ الماء من الوهادة تدريجا وصبه على اعضاء
 الغسل ترتيبا حسبما هو للفروض في السؤال من عدم التمكن من الارغاس
 فيها والحاجة الى الغسل في ناحيتها وانما ينفع ذلك في ما لو اراد صب الماء
 على جميع البدن دفعة واحدة ليكون بل الجسد سببا لسهولة جريان الماء على
 الاعضاء مع احتمال ان لا يكون للرد من هذا العلاج منع الغسالة عن الرجوع
 الى الماء بل دفع فساد الماء للوجود في الوهادة بفساد الغسالة الراجعة اليه من
 جهة جريانها على الأرض وحل الكثافة والتراب معها ليكون غرض السائل
 مطالبة العلاج لهذا الفساد المتدفق بنضح الماء على حول الوهادة فالانصاف
 ان الرواية مجملة لا تصح للتأييد فضلا عن الدلالة وكالاخبار الناهية عن
 الاغتسال بغسالة الحمام معللا باغتسال الجنب وولد الزنا والناسب لاهل

البيت وهي كما ترى لا ظهور لها كما توهم في كون اغتسال الجنب حلة تامة
 للمنع فلعل غسل مجموع المذكورين حلة له ولوسلم ذلك فلا دلالة فيه على
 مناط المنع هو نفس استعمال الماء في رفع الحدث اذ يحتمل كما احتمل في
 الصحيح المتقدم كون المناط استعماله في رفع النجاسة الواقع غالبا عند الغسل
 او نجاستها بالملاقات كما يشهد بذلك تضمن كثير منها على التعليل باشتغال
 غسالة الحمام على غسالة اليهودي والنصراني والمجوسى والناصب لاهل
 البيت وهو شرهم مع ان مثل ضم ولد الزنا والزاني والجنب بالحرام ربما
 يشعر بان النهي للتنزيه لكون الماء يشتمل على مرتبة من القذارة والنجاسة
 بواسطة استعمال المذكورين فيكون الاخرى الاعراض عنه واختيار ما ليس
 فيه هذه القذارة المعنوية المنافية لمقام التطهير كما يشهد بذلك خبر علي بن
 جعفر عن ابي الحسن الرضا (ع) قال من اغتسل من الماء الذي اغتسل فيه
 فلا يلومن الا نفسه فقلت لابي الحسن ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفا من
 العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب بالحرام وولد الزنا والناصب الذي هو شرهم
 ومن كل خلق ثم يكون فيه شفاء العين وقول احدهما في خبر محمد بن مسلم
 قال سئلته عن ماء الحمام قال ادخله بازار ولا يغتسل من ماء اخر الا ان
 يكون فيه جنب او يكثر اهل فلا يدرى فيه جنب ام لا فليس في البين
 ما يدل على عدم الجواز الا رواية عبد الله بن سنان لو تم ظهور النهي فيها
 في التحريم وظهورها في عدم استناد المنع الى تلوث بدن المقتسل بالنجاسة
 كما هو الغالب وكون ظهورها في ذلك اقوى من ظهور المطابقات في الجواز
 والا فجرد ظهورها في ذلك لا يجدي مع المعارضة بظهور المطلقات التي
 يمكن دعوى اظهرتها في الجواز هنا في المنع هذا كله مع ما عرفت من عدم
 ظهورها في التحريم بل ظهورها في الكراهة فلا نصاب انه ليس في البين

دليل ظاهر او صريح في المنع فالأقوى هو الجواز وفاقا لأمحكي من جماعة
 كالحلي في السرائر والفاضل في القواعد والمنتهى والتحرير والمختلف والشهيد
 في الذكري والمسالك والمحقق الثاني وغيرهم للأصل والاطلاقات بل في بعض
 الاخبار الآمرة بنضح اربع اكف ما هو كالصرح في الجواز من قوله وان
 كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفي فلا عليه ان يغتسل ورجع الماء فيه
 فان ذلك يجزيه بناء على ما هو الظاهر من كون المراد من رجوع الماء ما يتحقق
 في اثناء الاستعمال لتحقيق الماء المستعمل برجوع الغسالة الى الماء القليل
 ويكون استعماله ثانيا استعمالا للماء المستعمل والا فان كان المراد الرجوع بعد
 تمام الغسل كان الاجزاء من جهة عدم استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث والظاهر
 هو الاول لان الحكم بالاجزاء الاغتسال عن ذلك الماء القليل له انما يناسب
 ما اذا كان الماء الراجع مما يستعمل ثانيا في هذا الغسل بان كان الرجوع في
 الاثناء والا فالحكم بالاجزاء مع الرجوع بعد الفراغ انما يلاحظ بالنسبة الى
 غيره لا اليه لان اغتساله حينئذ انما وقع بما ليس فيه من المستعمل شيء نعم
 الظاهر منه ان هذا الاجزاء انما يكون مع عدم كفاية الوجود في المكان
 الارتكاس فيه وان كان قليلا لانه الظاهر من توصيف القليل بعدم الكفاية
 المقصود منه عدمها ارتكاسا والا فالقروض كفايته بنحو الترتيب ومقتضاه
 عدم الاجزاء مع الكفاية بنحو الارتكاس الذي لا يكون الاغتسال معه بالماء
 للمستعمل ومن هنا يمكن استشعار المنع منه وان الترخيص في ذلك حينئذ
 لمحض الضرورة كما يشعر به قوله فلا عليه ان يغتسل والا كان للناسب قوله
 له ان يغتسل وعلى كل حال فقد ظهر ان الدليل يعتمد عليه في المنع فالاطلاقات
 الكثيرة السليمة عن المعارض كافية في الجواز وان كان الاحتياط في الترك
 ثم انه لو قلنا بالمنع فالدار فيه على ما يساعد عليه دليل المنع من عدم جواز

الاعتسال بما يغتسل به ولا زنه عدم التعدى الى الكثير لانه مما يغتسل فيه لا به والا لزم المنع عن الاعتسال في البحر لو اغتسل فيه واستدل بذلك على الجواز في الكثير في محكي الاعتبار لكن في جعل مجرد الكثرة منشأ لعدم صدق الاعتسال به بل الاعتسال فيه نظر فان للناط وان كان ما ذكر الا ان منشأ تحققه ليس مجرد القلة ولا منشأ تحقق الاعتسال فيه مجرد الكثرة فان الظاهر ان مرادهم من الكثير هو الكرفان كان مجرد الارتعاس فيه من الاعتسال فيه لانه فلا يوجب نقصان الماء عن الكرم بمقدار يسير صدق الاعتسال به لا فيه لو ارتعس فيه بل كان استعماله في الغسل ايضا اعتسالا فيه كما في الكر وان كان اعتسالا به كان في الكر ايضا كذلك لان زيادة القدر الزائد لا تقتضي ذلك فان صدق الاعتسال به صدق فيهما وان لم يصدق لم يصدق فيهما ولا مدخلية لمحض القلة في صدق الاعتسال به ولا مجرد الكثرة في صدق الاعتسال فيه فلو فرض انه صب على البدن في غسل كل عضو من اعضاء الغسل كرا من الماء صدق على الماء للنفضل من اعضاء الغسل انه ماء اغتسل به وان كان كثيرا وان كان الباط هو الارتعاس لزم عدم صدقه في القليل اذا ارتعس فيه فالكثرة والقلة لا دخل لهما في صدق الاعتسال به او فيه بل للدار على صدق الاعتسال به عرفا انما تحقق فلو فرض صدق الاعتسال فيه مع الارتعاس في ما هو اقل من الكر لم يحكم بالمنع كما يحكم به مع فرض صدق الاعتسال به في الكثير وما ذكرنا يظهر الوجه في جواز الاعتسال بما يقع فيه بعض القطرات المنتفضة من بدن المغتسل بل كل قليل من الماء المستعمل اذا امتزج بما لا يصدق عليه انه ماء مستعمل وان كان مساويا له في المقدار لان للدار كما عرفت صدق الاعتسال بما اغتسل به ومع الاضمحلال المقصود منه هنا انتفاء صدق اسم المستعمل ولو مع عدم الاضمحلال

بحسب الحكم اما لعدم تصويره بن النبي . وجنه او لعدم تحققة كفاي للساوي
قدرا لا يصدق التوضوء والاغتسال بما اغتسل به نعم ربما يشكل الحكم
في للساوي يمنع عدم صدق الاغتسال لان الاغتسال به عرفا حاصل قطعاً
غاية الامر عدم انحصار الغسل به بخلاف اليسير للمستهلك في الكثير لعدم
صدق الاغتسال به عرفاً لكن يدفعه ظهور دلائل المنع في عدم جواز الاغتسال
بما ينحصر في الماء المستعمل ولا انحصار مع التركيب منهما بنحو التساوي
الا ان يقال ان المقتصد من الاغتسال مجرد الاستعمال في الغسل وهو حاصل حقيقة
مع ضم غير المستعمل به وطى اى حال فلا ينبغي الاشكال في الجواز في مثل
القطرات المتضخعة من بدن للغتسل او من الارض التي يغتسل فيها في الاناء
لعدم صدق الماء المستعمل في الجنابة مثلاً على ماء الاناء ويدل على ذلك
ايضا صحيحة فضل بن يسار قال سئل ابو عبدالله عن الجنب يغتسل فينضح
من الارض في الاناء فقال لا بأس هذا ما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في
الدين من حرج وصحيحة شهاب بن هبدر عن ابي عبدالله في الجنب يغتسل
فيقطر للماء من جسده في الاناء وينضح الماء من الارض فيصير في الاناء انه لا
باس بهذا كله وصحيحة عمرو بن يزيد قلت لابي عبدالله اغتسل من الجنابة
في مقتل يبال فيه ويغتسل فيه من الجنابة فيقع في الماء ما ينزو من الارض
فقال لا بأس لكن يحتمل في هذه الرواية نفي البأس من حيث احتمال نجاسة
الماء الذي يستعمل في الغسل بوقوع ما ينزو من الارض لاحتمال وقوعه من
الموضع الذي يبال فيه لا من حيث وقوع بعض ما يستعمل في الغسل من
الارض ورواية سماعة عن ابي عبد الله انه قال اذا اصاب الرجل جنباً فارد
الغسل فليفرغ على كفيه فليغسلهما دون اللفق ثم يدخل يده في انائه ثم
يفسل وجهه ثم ليصب على رأسه الى ان قل فما انتضح من مائه في انائه بعد

ما صنع ما وصفت فلا بأس به ولا جُلُّ هذه الاخبار او بعضها صرح الصدوق في ما حكى عنه في من لا يحضره الفقيه بنى البأس عما وقع فيه ما ينزوم الارض او سال من بدنه الى الاناء مع انه يقول بالمنع بل ربما يستظهر ذلك عن الشيخ في التهذيب حيث ذكر جملة من الروايات الدالة على ذلك من غير تعرض لردّها ولا تاويلها مع تصريحه بالمنع عن الاستعمال فيظهر من ذلك ان القطرات المنتضحة من البدن او الارض الى الماء للغسل منه خارج عن محل الكلام في الماء المستعمل هنا حيث انهما مع قولهما بالمنع ذهبا الى الجواز في ذلك كما تدل عليه عدة من الروايات فلا وجه لما عن الفاضل من انه لو تقاطر الماء من رأسه او جانبه الايمن فصاب المأخوذ منه لم يجز استعماله في الباقي عند المائنين من المستعمل لانه يصير بذلك مستعملا لما عرفت من تصريح الصدوق بالجواز وظهور ذكر الشيخ لذلك الاخبار مع عدم تعرضه لها بتأويل اورد او بيان معارض في ذلك بل ربما يشعر ذلك بأنه ليس من الماء المستعمل عنده فكيف ينسب الى المائنين طرا عدم جواز استعمال مثله مع ما في تعامله ما عرفت من منع صدق كونه مستعملا بمجرد وقوع بعض القطرات في الاناء ثم انه يظهر من جملة من كلمات الاصحاب الخلاف في اعتبار انفصال الماء عن بدن للغسل في صيرورته مستعملا بالنسبة الى نفسه او غيره وعدم اعتباره مطلقا فعن العلامة في المنتهى الجزم بعدم اعتبار الاتصال بالخروج او الانتقال من محل الارتماس الى غيره او مفارقة الماء عن البدن مع الصب في واحد منهما وعنه في النهاية التردد في صيرورته مستعملا بالنسبة الى غيره مع عدم الاتصال مع الجزم بصيرورته مستعملا بالنسبة الى الغسل وان لم يخرج حيث قال واذا انغمس الجنب في ماء قليل ونوى فان نوى بعد تمام انغمسه فيه واتصال الماء بجميع البدن ارتفع حدثه وصار مستعملا للماء وهل يحكم باستعماله في حق غيره قبل

انفصاله يحتتمل ذلك لانه مستعمل في حقه فكذا في حق غير وهدمه لان الماء ما دام مترددا على اعضاء للتطهر لا يحكم باستعماله وربما ينزل كلام الشهيد في محكي الذكرى على اعتبار الانفصال في خصوص المغتسل حيث قال ويصير الماء مستعملا باقصاه عن البدن فلو نوى الرغس في القليل بعد تمام الارتعاس ارتفع حدثه وصار مستعملا بالنسبة الى غيره وان لم يخرج فان تبريع صيرورته مستعملا بالنسبة الى غيره قبل الخروج يناقض بظااهره ما فرعه عليه من صيرورة الماء مستعملا باقصاه عن البدن فان مقتضاه عدم صيرورته مستعملا في حق غيره الا بعد الخروج او انتقاله تحت الماء الى محل اخر غير ما ارتعس فيه فيوجه ذلك بان اعتبار الانفصال في كلامه انما هو بالاضافة الى نفس المغتسل دون غيره وان كان ظاهر العبارة يعمهما وان كان ربما يوجه بان مقصوده من الانفصال انفصاله من حيث الاستعمال المحصل للغسل على معنى ان تحقق الاستعمال المحصل للغسل معتبر في صيرورة الماء مستعملا وان لم يفارق البدن فلا يناقض التبريع وعلى التوجيه الاول فهو مفصل في اعتبار الانفصال بين المغتسل وغيره فيعتبر في الاول دون الثاني وفصل بهذا التفصيل في العالم حيث قال والتحقيق ان الانفصال انما يعتبر في صدق الاستعمال بالنظر الى المغتسل فادام الماء مترددا على العضو لا يحكم باستعماله بالنسبة اليه والا لوجب عليه افراد كل موضع من البدن بماء جديد ولا ريب في بطلانه والاخبار ناطقة بخلافه والبدن كله في الارتعاس كالعضو الواحد واما بالنظر الى غير المغتسل فيصدق الاستعمال بمجرد اصابة الماء لا محل للمسؤل بقصد الغسل وحينئذ فالوجه صيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى غير المغتسل بمجرد النية والارتعاس وتوقفه بالنظر اليه على الخروج او الانتقال انتهى والذي يعطيه التأمل في ما تقدم انه لا وقع لملة من هذه السمكيات في المقام لان ما يمكن

الاستدلال به على المنع من الاغتسال، على ما عرفت انما هو رواية عبد الله بن سنان بعد تسليم ان النهي فيها للتحريم ولو بقرينة العطف الذي قد عرفت ما فيه وان جهة النهي مجرد استعماله في رفع الحدث لا من جهة رفع الخبث به لاجل تلوث بدن المجنب غالبا ببقايا المني وان المراد من التوضوء ليس خصوص الوضوء والام يمكن دالا على المنع في الغسل بناء على ان المراد من اشباهه اشباه ما يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة من اقلام الماء بعطف الاشياء على الضمير المجرور في قوله منه او اشباه ما يغتسل به من الجنابة مما يغتسل به من الحيض او الاستحاضة ونحوها ظاهراً الى لزوم اعادة الجار عند العطف على الضمير المجرور مع عدمها على الاول وذلك بان يكون المنع عن التوضوء كناية عن مطلق التطهير لرفع الحدث او له ورفع الخبث بناء على المنع فيه ايضاً او بان يكون الغسل هو المراد من قوله واشباهه اي اشباه الوضوء وهو الغسل بجميع اقسامه الراجعة للحدث بناء على رجوع الضمير الى الوضوء المستفاد من قوله لا يتوضأ نظير اعدوا هو اقرب للتقوى وهذه لا تدل الا على المنع بالنسبة الى غير للغتسل لان الظاهر منها انه لا يجوز الاغتسال بما يغتسل به من الجنابة وهو لا يشمل الا اغتسال الغير به دون نفس هذا الاغتسال المحقق لموضوع ما يغتسل به وليس في البين عنوان للماء للمستعمل في رفع الحدث حتى يبحث في ان الاستعمال بم يتحقق وانه يعتبر فيه الاتصال بالنظر الى للغتسل او غيره اولا يعتبر اصلاً وانما وقع ذلك في كلمات الاصحاب والمدار على ما اخذ في موضوع الدليل والدليل لا يشمل الا المنع عن اغتسال الغير بما يغتسل به من الجنابة الغير الشامل للاغتسال المنع لموضوع هذا العنوان واما صحيح ابن مسكان فقد عرفت انه لا يدل على المنع اصلاً ولذا لم يستدل به غير واحد من المانعين وانما ذكره بعضهم في مقام الاشعار والتأيد

وقد تقدم اجماله وعدم الاشعار فيه فضلا عن الدلالة واما الروايات الدالة على نفي البأس عما ينتضخ فيه من القطرات المنفصلة عن الماء الذي يغتسل فيه فقد عرفت ان موضوعها خارج عن محل الكلام لان نفي البأس من جهة عدم صدق الاغتسال بما يغتسل به وليس في الدليل ما يعم بعنوانه للاستعمال في الغسل ابتداء ولو مثل عنوان الاستعمال حتى يتكلم في ما يعتبر في صدقه واما ما في صدر رواية بن سنان من قوله لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل فقد عرفت انه في مقام الالهام لا في مقام بيان ماهوللوضوع والحط بالمنع والجواز والمدار على الجلة للفصلية بها التي استدلوا بها على حكم المقام وهي لا تشمل كما تقدم قس الاغتسال الذي يتحقق به عنوان ما يغتسل به بل لو سلم وجود ذلك ولو بملاحظة ما في هذه الرواية من جعل الموضوع ابتداء الماء للاستعمال فهو ظاهر في ان الحكم انما يعطى بلحاظ استعمال ما استعماله الغير لانفس هذا الاستعمال الذي به يكون الماء بعد تمامه مستعملا لا اقل من عدم ظهوره في الشمول له وان لم يكن ظاهرا في خصوص ما استعماله الغير فهذا الاستعمال الوارد على الماء الذي لم يكن مستعملا في رفع الحدث قبل بما لا يتكفل الدليل لحكمه اما لظهور الدليل في غيره او عدم ظهوره في شموله له باطلافة اذ لا يمنع من هذا الاطلاق مجال واسع الا ان يجز اليه ذيل الدليل بتنقيح المناط ولا مناط منقح كما ترى يكون الدليل ظاهرا في كون الحكم بلحاظه حتى يلحق ما هو خارج عن موضوع الدليل به بوجود المناط فيه فلا موقع بعد للبحث في ان الماء المستعمل في غسل عضو مثلا هل يصح استعماله في غسل العضو الآخر قبل الاقصال لعدم صدق الاستعمال مع عدم الاقصال عن البدن اولا يصح مطلقا وهكذا الكلام في غسل اللعة الباقية في العضو التي لم يصل اليها الماء فيبقى جواز صرف البلل الذي على العضو فيه وعدمه

على اعتبار الاتصال في صدق الاستعمال وعدمه الى غير ذلك مما ذكرناه من
 القواعد التي تشعب من اعتبار الاتصال في صدق الاستعمال الذي به
 يتصف الماء بعد تحققه بكونه مستعملا لتحقيق ما هو للوضع الدليل للنوع
 وهو عنوان الماء للاستعمال ثم لو سلمنا شمول الدليل لنفس هذا الاستعمال
 اطلاقا او مناطا فلا ينبغي التأمل في ان المقصد الخارجى انما يتعلق بفصل
 الوضع الذي يراد غسله بما يصب عليه جملة لا غسله بائلا ما يتحقق به
 الفصل من مرور الماء عليه ولو بالمرتبعة التي تحصل بالتدخين ويبقى الداعي زائدا
 غير مستعمل فيه فلو اغتسل عضوا منه بمقدار من الماء يكفيه اقل من ذلك
 كان الزائد المنفصل عن الوضع غير مستعمل من جهة تحقق الفصل بمادونه
 ولا غسل كل جزء منه بجزء من الماء بنحو التوزيع ليكون كل جزء من الماء
 مقصورا على جهة من العضو لا ان يكون كل الماء مغسولا به كل جزء جزء
 من ذلك العضو فان ذلك كله خلاف ما يقصده المستعمل في مقام الاعتدال
 وخلاف ما هو للذات من الماء المستعمل فانه هو الماء المصوب على المحل
 المغسول جملة فكل جزء من المحل مغسول بجملة الماء لا بجزء منه وان غسله
 حتى لا يكون استعمال الماء في كل جزء مسبوqa باستعماله في الجزء الآخر بل
 استعمالا للماء في غسل محله ابتداء لان للفروض ان اجزاء الماء تتوزع على
 اجزاء المحل بحسب الاستعمال وحينئذ يشكل الامر في ما لو قصد ابتداء
 غسل موضع من مواضع الفصل بجملة من الماء ثم بدا له استعمال ذلك الماء
 في موضع اخر متأخر عنه بحسب الترتيب من غير استعمال الماء جديد كالمغسل
 رأسه بمقدار من الماء جملة بحيث كان المقصد متعلقا بغسله بذلك الماء بخصوصه
 ثم بعد الغسل قصد ثانيا استعمال ذلك في غسل شيء من الجانب الايمن
 من حيث انه استعمال واحد للماء في موضعين وان كان يقصد بهين متدرجين

فليس استعماله في غسل العضو المتأخر استعمالا للاستعمال او استعمالا لان
 لتعلق القصد اولا بقصد عضو مبرز شرعا بحسب مرتبة الغسل عن الذي
 قصد ثانيا بقصد جديد غسله بذلك الماء فيكون غسل الموضع الثاني كغسل
 شيء آخر اجنبي بذلك الماء وذلك من جهة التيز والترتيب بين الاعضاء
 واعتبار كل منها مستقلا في مقام الغسل فاستعمال الماء الذي قصده ابتداء
 غسل الموضع السابق بقصد آخر لا حق في غسل للموضع الآخر المتأخر عنه
 بالرتبة استعمال الماء المستعمل وعلى اى حال فالظاهر بعد البناء على عدم رفع
 الحدث به جواز ازالة الخبث للاصل والاطلاقات وعدم ما يوجب الخروج
 عنها سوى ما قد يتوهم من دلالة رواية عبد الله بن مسعود على ذلك
 بناء على ان المراد من التوضوء مطلق التطهير وان كان من الخبث لكثرة
 اطلاق التوضوء على الاستنجاء وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في ما عدى
 لفظ التوضوء من سائر المشتقات لكنه يندفع بعد تسليم شيوخ اطلاق
 التوضوء على مطلق التطهير بظهور الرواية بقرينة مقابلة تلك الفقرة
 بقوله والماء الذي يتوضأ منه الرجل فيغسل به وجهه وبه في اثناء نضيف
 فلا بأس ان يأخذه غيره ويتوضأ به بعد جعل الفقرتين تفصيلا لما تقدم
 من قوله لا بأس بالتوضوء بالماء المستعمل في ارادة خصوص التوضوء دون
 مطلق التطهير مع انه لو سلم ارادته في المقام فلا يمنع عن اطلاقه بحيث يشمل
 ازالة الخبث ايضا مجال واسع لان القدر المتيقن منه في مقام التخاطب هو
 التطهير للحدث ولم سلم الاطلاق فهو معارض بالاطلاقات السابقة المقدمة
 عليها الاقوائية ظهورها في الاطلاق عن ظهوره فيه ولو سلم التساوي فالرجح هو
 استحباب الجواز مع التوقف ومع التخيير يؤخذ بتلك الاطلاقات فلا من
 لاسمع هذا مضافا الى الاجماع الذي ادعاه الفاضل في محكي للنتهي وولده فخر

الحققة في شرعه نعم ما ادعاه العلامة هو الاجماع على جواز ازالة النجاسة بالمستعمل في رفع الجنابة ولعله لا خصوصية فيه وانما ذكره من باب التمثيل ولذا كان مورد الاجماع الذي ذكره الفخر هو الجواز بالمستعمل في رفع الحدث الا كبر الظاهر في انه هو الذي ادعاه والده ثم ان الوضوءات السنوية مشمولة لهذا المنع مطلقا من غير فربين الراقع والبيح وغيرهما وذلك لان الوضوء حقيقة واحدة يعتبر فيها ما يعتبر وانما يختلف اثرها بحسب اختلاف مواردنا من حيث الاستعداد لقبول تأثير هذه الحقيقة رفعها وباحة اوشدة في الطهارة كما في الوضوء التجديدي او خفة في الحدث كما في وضوء الحائض والجنب فاذا اعتبر في تحصيل هذه الحقيقة ان لا يكون الماء مستعملا في رفع الحدث سابقا لم تحصل مع استعماله والسنون منها وغيره على شرع سواء اذ لا تعد فيه حتى يثاني اعتباره في وضوء دون وضوء واما الاغسل للسنون فربما يلحق بها بعدم القول بالفصل فان تم ذلك فهو والا فالذهبي عن الوضوء لا يشمله وان كان المراد به مطلق التطهير من الحدث او مطلقا وان كان من الخبث بقى شيء ينبغي التعرض له وهو ان المستعمل في الغسل الفاسد هل يكون مشمولا لدليل المنع او يختص بالمستعمل في الصحيح فيه اشكال من صدق استعماله في الغسل وعدم صحة سلبه عنه وان لم يرتفع به الحدث لفساده لان الصحة والفساد حكمان طاريان على الموضوع المنقسم اليهما فالغسل حاصل وان لم يقع صحيحا لفقد شرط من شروط الصحة بعد فرض وقوعه بقصد الغسل فيصدق على ما اغتسل به من الجنابة في مكان مخصوص مثلا انه ماء يغتسل به من الجنابة غاية الامر ان الاغتسال لم يقع مؤثرا وما هو الاثر المرغوب منه من رفع الحدث ومن انصرف ما يغتسل به من الجنابة الى خصوص الراقع للحدث او عدم اطلاق له يشمل للعرض فيمنع تحجب الجواز فيكون المدار

في النفع من جهة الاستعمال الصحيح المؤثر شرعاً في رفع الحدث وعالیه فلو
 نهى المالك عن الاعتقال بانه فتارة يكون الغرض منه الاستعمال بقصد
 رفع الحدث واخرى للنفع من رفع الحدث به والتوصل اليه باستعماله فيكون
 المفروض له هو ارتفاع الحدث به دون مطاق الاستعمال فان كان النهي على
 النحو الاول لم يكن مؤثراً في انسلاخ القدرة على النهي لتعذر الاستعمال
 بهذا العنوان بعد النهي كما كان متعدياً قبله غاية الامر انه يقع الاستعمال
 منه محرماً لا يترتب عليه اثر لكونه تصرفاً غير ماذون فيه من المالك بخلاف
 ما لو كان على النحو الثاني فانه بعد هذا النهي لا يتمكن من رفع الحدث
 به ويكون اثر النهي انسلاخ القدرة على الفعل للنهي عنه وان لم يكن
 النهي باقياً بعد ارتفاع القدرة عنه بنفس النهي فان النهي قد يكون
 بغرض الزجر عن الفعل واحداث الصارف في نفس الغير من ارتكابه وقد
 يكون بغرض ارتفاع القدرة بالمرة من متعلقه بمجرد تعلقه بحيث لا يتمكن
 معه شرعاً بل عقلاً من إيجاد هذا غرض صحيح ربما يدعو الناهي الى النهي
 تحصيلاً لهذه الفائدة لان الغرض من النهي لا يتحصر في احداث الزجر النفساني عن
 ارتكاب النهي عنه بالاختيار بل قد يتعلق باخراجه عن تحت القدرة بنفس
 النهي المنقطع عنه بعد التعلق لاجل ارتفاع القدرة بنفس تعلقه المانع عن
 بقاءه لاحتياجه في هذه المرتبة اليها كما يحتاج في حدوده اليها المقروض ثبوتها
 فيه في المقام وذلك لان الفعل المؤثر في اثر مرغوب ربما يكون كذلك ولو
 مع النهي عنه كما لو نهى للمالك او الشارع ازالة الخشب بناءً فان الارالة تحصل
 بالاستعمال وان وقع محرماً وربما يتوقف تأثيره على شرط يتمتع حصوله بذلك
 الشرط مع النهي عنه والفعل المؤثر في رفع الحدث كذلك فاذا نهى للمالك
 من رفع الحدث به على ان يكون لاكرهه ارتفاع الحدث بانه اونهى الشارع

ابتداء من رفع الحدث به محترم مثلا فان النهي حينئذ بمجرد تعلقه بما
يكون مقدورا قبله يؤثر في امتناع الغسل للأثر في رفع الحدث شرعا وعقلا
بعد النهي لعدم التمكن من قصد اقربة للمنفعة وانتفاء شرط اباحة الماء
كما لو كان هناك سبب تكويني آخر يؤثر في خروج الفعل عن حيز القدرة
فهو الشارع اصاله او تبعا في الحقيقة سبب تكويني يؤثر في ان لا يتمكن
للكاف من رفع الحدث بذلك الماء ابدا وان لم يكن النهي باقيا لارتفاع
القدرة بتعلقه لان للأثر في الامتناع الابدئي هو نفس حدوث التعلق الكافي
في صحة القدرة على الفعل قبله وما لا يتمكن منه شرعا لا يتمكن منه عقلا
فما يقع من الاستعمال انما لا يترتب عليه فائدة ولا يؤثر في اثر ولا يكون
محرم كما في الوجه السابق لان المحرم انما هو للأثر في رفع الحدث دون
سائر الاستعمالات وحينئذ فلا يكون للماء الذي ارتس فيه مع نهي المالك عما
اغتسل به من الجنابة بعد البناء على ان العبرة برفع الحدث كما هو المفروض
ومما ذكرنا يظهر بطلان توهم انه اذا لم يصير مستعملا فيصح فيرتفع الحدث
فان النهي اثر في امتناع ارتفاع الحدث ولاجل ذلك لم يصير مستعملا وعدم
صيرورته كذلك لعدم التمكن من الغسل الصحيح الراجع للحدث لاوجب
الصحة وارتفاع الحدث لانه انما نشأ عن الفساد الناشئ عن عدم القدرة
على ارتفاع الحدث فهو لازم عدم ارتفاعه شرعا وعقلا فكيف يكون ارتفاعه
لازما له فعدم تحقق الاستعمال بدور انما مدار تحقق الارتفاع للحدث وعدمه وليس
بدور الارتفاع وعدمه مدار تحقق الاستعمال وعدمه فاذا لم يرتفع الحدث لعدم
القدرة على رفعه لم يصح غسلا واذا لم يصح لم يكن مستعملا ولا مسبيل
الى الرجوع بانه اذا لم يكن مستعملا فيصح واذا صح فيرتفع الحدث فيحرم
فلا يصح وهكذا هذا اخر ما اردنا ابراده في هذه الرسالة والحمد لله اولا واخرا
والصلاة على نبيه وآله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه محمد وآله وبعد فهذه رسالة تتضمن اهم
 للسائل المتعلقة بالكر التي تسترعى التدقيق فيها من الوجهة النظرية والكلام
 فيها يقع في اربعة مباحث

للمبحث الاول

لا خلاف ظاهراً نصاً وفتوى في ان اللاء المحقون السكر لا ينجس
 بملاقات النجاسة الا اذا تغير احد اوصافه الثلاثة بملاقاها والمشهور في مقداره
 مساحة ان يكون كل من طوله وعرضه دعمته ثلثه اشبار ونصف ووزن ان الف
 ومائتا رطل وعن الغنية دهوى الاجماع على هذا الوزن وعن صريح جماعة
 عدم الخلاف فيه ومستند الوزن رسالة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا
 عن ابي عبد الله قل الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الا ان ومائتا رطل
 والمشهور ان الارطال هي العراقية وان الرطل العراقي مائة وثلثون درهماً ولا
 ينبغي التأمل في ان كلام الاصحاب في المقام ليس في تعيين ما هو المصطلح
 عند الشارع في لفظ الكر اذ ليس من الالفاظ التي لها حقيقة شرعية كما
 يظهر احتماله من صاحب الجواهر بل في المقدار العاصم من مفهومه الذي لم
 يلحق به وضع شرعي والاخبار وكلمات الاصحاب ناظرة الى تعيين هذا
 للمقدار الخارجى لا تشخيص ما وضع له لفظ الكر وعمدة مستند المشهور
 في تحديد الرطل بالعراقى ان ابن ابي عمير ومشايعه من اهل العراق وهو يقول
 من بعض اصحابنا وعرف السائل مقدم على حرف بلاد النكاح خصوصاً

إذا كان من الإمام العارف بحرف الخطاب مع عدم العلم بصدوره منه وهو في المدينة واطلاق الرطل على العراقي بلا قرينة في رواية الكاكي النسابة عن أبي عبد الله قال فيها قلت وكم يدع الشيء ماء فقال ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك فقلت له بأى الرطل فقال رطل مكىال العراقي حيث أطلق الرطل وأراد به العراقي قبل سؤال السائل ولولا سؤاله لاعتد على الإطلاق وعلى أى حال قالهم ليس الخوض في هذه الجهة وإنما ذلك معرفة للرجوع عند الشك من حيث المفهوم أو المصداق

فقد قول أن كان الشك في الكرية مفهوما فالأصل يقتضي الطهارة وعدم الانتعال بالملابس لأن ما دل بعمومه على طهارة الماء وعدم نجاسته بملاقات النجاسة إلا مع التغير كقوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه وقوله كلما غلب الماء ربح الجيفة فتوضأ واشرب ونحو ذلك يقتضي طهارة كل ماء وعدم نجاسته بملاقات النجاسة إلا ما علم خروجه وقام الدليل على نجاسته بمجرّد الملاقات وفي ما عداه حكمه في حكمه بعموم العام فلا بد من ملاحظة أن ما خرج يتينا بمفهوم قوله إذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء لو كان له مفهوم أى مقدار وما عداه حكمه ثابت بدلالة العام لأن التخصيص بمخصص منفصل لا يعطى عنوانا للعام وليس الموضوع في الدليل العام إلا نفس الماء لا للمعنون عنوان الكثير أو الكثر حتى لا ينفذ في إثبات حكم الماء مع الشك في كربيته للشبهة في المفهوم فدعوى أن الكثير أخذ جزءا من موضوع العام أن كانت ملاحظة نفس التخصيص المنفصل فتسأدها واضح وإن كانت بلعاط دليل آخر أخذ به الكثير أو الكثر عنوانا كما في قوله في الماء الذى دخلته الدجاجة الواطئة للعدرة لا تشرب منه ولا تتوضأ إلا إذا كان كثيرا فاعتبار

هذا العنوان في المستثنى لا يوجب اعتباره في موضوع دليل آخر لم يعتبر فيه ذلك وأما نفس هذا الدليل الذي اعتبر فيه هذا العنوان في المستثنى فلا ينفع بعد الاجال في مفهومه وعدم معلوميته بمحدوده وقبوده واجال هذا الدليل لا يسرى الى دليل آخر مبين فيؤخذ بعمومه وبحكم بطهارة كل ما، الا ما علم نجاسته بمجرد الملاقات من الدليل كفهوم الخبرين المتقدمين وغيره مما يدل على انعمال غير الكر بملاقات النجاسة ومن هنا يظهر انه لا وجه لجعل الاصل هو لا قعال نظرا الى ان الاستفاد من بعض العمومات سببية للملاقات للنجاسة وممانعية الكر عنها فاذا شك في حصول الكرية من جهة الشك في الفهوم وقد احرز الملاقات كان الماء محكوما بالنجاسة لانه انما يتم لو لم يكن هناك عموم آخر لم يؤخذ الكر او الكثير عنوانا في موضوعه والا كان مقتضيا طهارة للماء لان الفرض عدم اعتبار عنوان فيه حتى لا ينفع في اثبات حكم الماء مع الشك فيه من جهة الفهوم وبمجرد حمل العام على الخاص لا يقتضي ذلك لانه انما يحمل عليه في ما كان الخاص دليلا عليه وحجة فعلية على حكمه وفي ما لا يكون دليلا عليه يترتب عليه حكم العام بحسب ظهوره المنفصل الذي يمنع عن العمل به ظهور الخاص لقوته على ظهور العام في ما يكون دليلا عليه فعلا لان ظهور الخاص لا يرفع ظهور العام راسا وانما يمنع عن الركون اليه في ترتيب حكم العام على الافراد التي شملها دليل الخاص وكان دليلا عليه بظهوره والظهور للمنفصل الثابت للعام باق على حاله فيرفع اليد عن العمل به بمقدار وجود ما يمنع وهي الافراد التي دل الخاص على حكمها ولم خروجها عن حكم العام وما شك في اندراجها تحت الخاص ليس الخاص دليلا على حكمه فيأخذه الظهور المنفصل الثابت للعام

لعدم مزاحة دليل الخاص في الأفراد للشكوكة من جهة الشبهة في المفهوم
و مجرد اتحاد موضوع العام والخاص لا يقتضي ثبوت عنوان للعام فيسرى
اجال الخاص اليه بعد انفصال ظهور العام وعدم اخذ العنوان قيما في للوضوع
من غير فرق بين مخالفة حكم الخاص لحكم العام كما في مفهوم قوله اذا بلغ
الماء قدر كرام لم ينجمه شيء . وموافقه له كما في قوله الا ان يكون كثيرا قدر
كر من الماء وقوله الا ان يكون حوضا كبيرا يستقي منه فان تخصيص
قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجمه شيء بما اذا كان كثيرا قدر كرام
حوضا كبيرا يستقي منه او عدم كونه كرام الذي هو مفهوم الخبر للتقدم
لا يوجب صيرورة الماء للوضوع في قوله خلق الله الماء طهورا معنونا بعنوان
الكثير او الكرم حتى يكون الاجال في الكرم في جانب الخاص كبسة او
كيفية ساريا الى موضوع العام للتفصل فعموم العام حجة ولا معنى للرجوع
الى العام المخصص بذلك الخاص للتفصل المجمل وقد عرفت عدم مناقات
ذلك مع قضية حل العام على الخاص اذ ليس معناه رفع اليد عنه ، الا في
ما علم اندراجها في موضوعه بمجرد قيام الدليل الخاص على حكم جملة من
الأفراد بل ما لم يعلم اندراجها في موضوع الخاص بلحق الأفراد للعلوم اندراجها
في موضوع العام هذا اذا كان الشك في مفهوم الكرم كربة او كيفية من جهة
الجهل باعتبار اجتماعه ونساي سطوحه وعدمهما واما مع الشك في للصدان
فان كانت هناك حالة سابقة معلومة كما اذا كان الماء قليلا قطعاً ثم شك في
بقائه على القلة وعدمه فاستصحاب القلة جار اذا ساعد العرف على انخفاض
وحدة للوضوع وحكمهم بان هذا الماء كان قليلا سابقا وشك حالا في بقائه على
القلة وعدمه والا لم يجر لوضوح اختلاف للوضوع للعتبر وحدته في جريان
الاستصحاب وان لم يكن هناك حالة سابقة معلومة كما اذا وجد الماء دفعة

واحدة او وجد ندريجا ولكن اختلفت حالاته بحسب الكربة والقلّة ولم يعلم
 السابق فر بما يوجه جريان الاصل فيه وجوه قاسدة كاستصحاب عدم وجود
 الكربة في هذا المكان فيرتب عليه عدم كربة الماء الموجود بناء على اعتبار الاصول
 للثبوت واصالة عدم ثبوت الحكم الخاص للفرد المشكوك اندراجة تحته فيثبت له
 حكم العام لكفاية عدم ثبوت حكم الخاص له في ثبوت حكم العام له والرجوع الى
 قاعدة للمقتضى والممانع فان عنوان المخصص كالكثر والكر ونحوهما من قبيل
 للممانع وعنوان العام من قبيل للمقتضى فاذا شك في تحقق للممانع فالاصل عدمه
 وفساد هذه الوجوه واضح طي للتأمل مع عدم موافقته لمذاق من وجه
 الرجوع الى العمومات بها واعترف بالاشكال فيها كشيخنا الانصاري قدس
 سره حيث انه لا يرى حجية الاصول المثبتة بل من يقول بحجية الاصل
 للثبوت لا يقول بحجية مثل هذا الاصل والحكم بعدم للممانع بمجرد الشك
 فيه من دون ان يكون له حالة سابقة كما هو المفروض في المقام تمسكا بقاعدة
 للمقتضى والممانع مع ان الشك في المقام في مانعية الوجود لا في وجود للممانع
 وان كان الشك في مانعية الوجود يرجع دائما الى الشك في وجود للممانع نعم
 يمكن نفى الكربة بالاصل اذا لم يكن هناك حالة سابقة باصالة عدم تحقق
 الانصاف بينة وبين الكربة فيدخل في المستثنى منه بعد كونه بلا عنوان
 كما هو الحال في كل مورد لم يؤخذ في المستثنى منه عنوان كما لو احرز عدم
 الخلف في الشرط المشكوك بخالفته للكتاب باصالة عدم تحقق المخالفة بينه
 وبين الكتاب ولا حاجة الى اثبات عدم كربة هذا الماء للوجود وبما ذكر
 ظهر خال الشبهة الموضوعية والحكمية في مسألة الكر جميعا حيث تبين مما مر
 ان الشبهة ان كانت في الصداق يرجع الى اصالة القلة او الكثرة ان كانت
 احدهما معلومة وان لا فان لم تكن هناك حالة سابقة احلا رجعنا الى اصالة

عدم الاتصاف بالكربة فيحكم بالأفعال وان جهلت الحالة السابقة
 لتبادل الثلة والكثرة رجعنا الى قاعدة الطهارة وان كانت في المفهوم للشك
 في اصل الكربة كما او كيفا رجعنا الى عموم خلق الله الماء طهورا ونحوه ثم انه لا بد
 ان يعلم انه في ما حكم بطهارة الماء بقاعدة الطهارة واستصحابها لا يترتب ما للكربة
 والكثير من الاحكام والاثار فاذا اعتبرنا في غير الكربة وروده على المجاعة لم نحكم
 بطهارة المتنجس لو وضع في المشكوك كبريته بل استصحاب الدجاسة فيه جارم
 استصحاب الطهارة في الماء وايس ذلك من جهة ان الثلة والكثرة امران وجوديان لم
 يحرز احدهما فيحكم بطهارته وعدم تطهيره لانجس اذا وضع فيه كما يوضع في الكربة
 والجاري بل لا بد من ذلك وان كانت الثلة امرا عديميا باعتبار فصلها لان
 تلك الاحكام انما هي للكثير فلا يترتب الا بعد احراز موضوعها نعم يمكن
 ترتيبها لو احرزنا الملازمة من الخارج بين طهارة هذا الماء المشكوك كبريته وبين
 كبريته شرعا على معنى ترتب ما للكربة الخارجية من الاحكام والاثار شرعا
 بمسومات ادلة الطهارة لان الدليل على احد المتلازمين دليل على الآخر ولا
 محذور في الاثبات بها لانها من الامارات ولا يفرق بين مثبتها وغير مثبتها
 فترتب تلك الاحكام كما لو احرزنا الكربة بامارة مستقلة (للبحث الثاني)
 في اعتبار الاجتماع والتساوي في السطوح وعدم اعتبارها مطلقة او في
 الجملة وقد اضطررت كلمات الاصحاب في هذا المقام ومذهب الكلام فيه ان
 الذي عليه مدار الاعتبار هو ظهور متادل على عدم افعال الكربة باللاقات
 فلا بد من النظر في ظهور قوله اذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء والكلام
 في الصغريات الخارجية مثل الغدير بن التواصلين بساقية ومثل مادة الحمام
 وصور اختلاف الجاري بحسب التقسيم والانحدار والرافق بحسب العدم

والسفل إنما يأتي بعد الاقراغ عما هو مفاد دليل اعتبار الكرية ومعه لا يحصى
 عن رعاية الدقة في انطباق ما هو للفاد على المصاديق الخارجيه ولا يعتنى الى
 حكم العرف بالوحدة او التعدد فيها وان اتبعنا نظرم في تحصيل ما هو المتفام
 من الدليل فيحكم بالطهارة والكرية اذا اندرج للصدائق في موضوع الدليل
 بالدقة العتاية وان حكم العرف جزوا بالتعدد وانهما منفصلا لان لاربط
 لاحدهما بالآخر ولا يحكم بهما مع عدم الاندراج والانطباق وان حكم
 جزوا بالوحدة ومساواة الصورة للفروضة مع ما اذا كان الماء مجتمعاً في وعاء
 واحد فان استفيد من الدليل ان اللواط في الكرية اتصال لياها بعضها مع
 بعض على نحو لا يكون بين اجزائها فرقة وتخلل كان مثلاً الغديرين
 للتواصلين بساقية وان كانت في اقصى الضيق كرا حقيقة وحكم العرف
 بتعددتها واستقلال كل منها عن الآخر غير ضائر لان الرعى في الانطباق
 هو الدقة ونظر العرف متبع في تحصيل ما ينطبق دقة لا في تطبيق ما يتحصل
 عرفاً وهكذا الحال في مختلف السطوح بجميع اقسامه فان حكم العرف في ما
 كان ليس هو الملاك وفي ما لم يكن او كان على الخلاف غير ضائر في ترتيب
 الحكم الذي تضمنه الدليل وان استفيد منه الاحالة الى ما حكم العرف
 بوحدة لزم الرجوع الى موارد حكم العرف بالوحدة ولزم احراز الواحد العرفي
 ومعه لا حاجة الى البرهان كما تجشمه شيخنا المرتضى قدس سره على وحدة
 الماء مع الاتصال بساقية ونحوها بان احد اللاتين مع اتصال بعض اجزائه
 ببعض اجزاء الآخر متصل كل منهما بجميع اجزائه بالآخر بجميع اجزائه لان
 كل جزء من اجزاء اللاتين متصل بالآخر فاذا فرض اتصال بعض اجزاء
 احدهما مع بعض اجزاء الماء الآخر اتصلت الاجزاء بعضها ببعض وصار
 اللتان ماء واحداً لان لا تعد مع لا تعد متعد فان العرف حينئذ ان لم يحكم

بوحدة المائتين لم ينفع هذا البرهان وإن حكم بها لم يحتج اليه بل لو كانت مقتضى البرهان خلاف ما حكم به العرف اخذنا حينئذ بحكم العرف لان المناط في الوحدة شرعا نظر العرف لا نظر الدقة فالرجوع الى حكمهم بالوحدة وتشخيص موارد الوحدة العرفية عندنا للحكم بالكيفية مبنى على اثبات صغري وهي وحدة المائتين عرفا وكبرى وهي ان المناط في الكيفية شرعا نظر العرف فان حكموا بالوحدة او التعدد فلا اشكال والا رجعنا كما بينا الى عمومات عدم الاتصال نعم ولو كان المناط ذلك لم نأب عن الوحدة في جملة من الموارد كالمائتين للمتصلين بساقية وسبعة والمياه المحبوسة في الحياض للفصول بينها بمحاط مع اتصال اطل الماء والمحبوس في اناه يختلف سطوحه بالعلو والسفل بحسب وضعه وهكذا الجارى مع الاختلاف ونحوه كوارد حكمهم بالوحدة جزما من غير هذه الجهة كاختلاف للماء من جهة الاختلاف في الصنف او في الصفة فان الاختلاف في مثل هذه الامور لا يضر في الوحدة بنظرهم قطعا كما لا يضر دقة والذي يعطيه التأمل في ادلة اعتبار الكر عدم اعتبار تساوي السطوح والاجتماع في محل واحد بل المناط بلوغ الماء كما الى المقدار المخصوص على ان يكون قطعة واحدة لا اتصال بين اجزائه بحيث يكون اضافة بعض القطعات الى بعض اضافة مائتين في وعائين منفصلين لا حلقة بينهما بوجه لظهور قوله اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجمه شيء في ان الضابطة في اتصال الماء بملاقات النجاسة وعدم اقعاله بها بلوغ القطعة منه الى هذا الحد وعدمه فجميع المياه ما يفعل منها بالملاقات ومالا يفعل بجمع اقسامها واصنافها من الواقف والجارى متساوي السطوح منها ومختلفها بالعلو والسفل والارتفاع والانحدار مندرجا في هذه الضابطة الكلية فهي بن داخلية في المنطوق وداخلية في المفهوم اذ من الواضح ان الموضوع في المنطوق والمفهوم واحد اهدا وللوضوع هو الماء وقد قسم بحسب الاتصال بالملاقات وعدمه

الى كرا لا يفعل وغير كرا يفعل فاذا كان الملحوظ في الموضوع في جانب المنطوق الماء
الواحد العرف في الذي تساوت سطوحه كان ذلك هو الموضوع لاحالة في جانب
للفهوم فلازم ذلك حينئذ اعتبار تساوى السطوح في القليل ناذا فرض عدم
بلوغ اللابئين المختلفين بالسطح كرا او القديرين المتواصلين بساقية في ما اذا
كانا على نحو لا يحكم العرف بوحدتهما او يحكم باتصالهما من جهة الساقية
او بلعماظ تعدد المحل وان كان الحال واحدا دقة
بلعماظ الاتصال الحاصل بساقية او الجارية اذا كان على نحو
التسليم في صورة عدم الكرية لزم عدم الحكم بالنجاسة بالملاقات فتكون
هذه الاقسام شقا ثالثا خارجا عن المنطوق والمفهوم معا فلا بد حينئذ لنجاسة
القليل من الواقف اذا كان مختلف السطوح مطلنا ونجاسة خصوص السافل
من الجاري اذا كان بنحو التسليم دون العالي للاجماع على عدم انفعاله
بملاقات السافل من التماس دليل اخر غير ما دل على اعتبار الكرية في
عدم الاتعمال وهو كما ترى فان حكم جميع الاقسام مستفاد منه والسر في
ذلك ان الظاهر من قوله اذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء هو الحكم بالاتعمال
وعدمه مع الكرية وعدمها على القطعة الواحدة من الماء باى شكل كانت
وباى صورة تصورت فمعناه ان القطعة المتصلة من الماء ان كانت بالغة قدر كرم تنفصل
بالملاقات والا انفصلت فبالقطعة التي كان مجموعها كرا لا يفعل سواء كانت
واحدة عرفا كالماء المحبوس في الحياض والقديرين المتواصلين اذا كان تواصلهما
على نحو لا يضر تعدد المحل بوحدتهما عرفا ولم تكن متحدة لاختلاف
في السطوح او لضيق في الساقية على نحو لا تخرج عن الاتصال العرفي او
بالعلو على التسليم او الانحدار في الجاري وان قلنا بحكم العرف بالتعدد في
مثل هذه الصور وما لا يكون كرا يفعل في جميع هذه الاقسام لان للمدار

على بلوغ القطعة المتصلة من الماء هذا المبلغ فالتقديران للتواصلان بساقية اذا كان مجموعها كراً لا ينفعل سواء اعتدل اللئان او اختلفا فيتنقوى كل من العالي والسافل بالآخر ولا وجه للحكم بنجاسة الاطى لو قصص عن الكر كما من العلامة في التذكرة وتبعه غيره على ذلك فان صورة اختلاف السطح وعدوه اعتدال اللئان ان كانت خارجة من منطوق دليل الكر لازم خروجها من المفهوم ايضا لو فرض قصصهما عن الكر مع انه لا معنى - بنزذ للحكم بتنقوى الاسفل بالاطى كما ذكره الفاضل فحكم الوحدة من جهة الاجتماع والتساوى في السطوح حسب ظهور الدليل - حكم سائر الوحدات التي عرفت عدم الاعتبار بها قطعاً ومع الشك في اعتبار الوحدة من هذه الجهة فالمرجع ما تقدم نعم لا مجال للحكم بعدم الاعمال مع التعدد والاقعال الحسي وان اتصل اللئان بشاة لا يكاد يلتفت الى الاتصال بتلك المرتبة كما لو فرض الاتصال بثقة ضيقة جدا او وسيعا ولكن حدث بخرقة بحيث يتصل اللئان بالسراية من تلك الخرقه واشباه ذلك - من اللوارد التي لا يكون هناك اتصال معتبر فان بلوغ المجموع كرا لا ينفع في عدم افعال الملاقي منها سواء تساوت سطوحهما واختلفت لان المدار كما عرفت على ملاقات القطعة للتصلة من الماء عرفاً للنجاسة فلا ينفعل اذا كان كرا وينفعل اذا لم يكن كذلك فان كان الماء متظاهرا بالتعدد والاقصال روعى حكم الطهارة والنجاسة في كل - منهما في حـد ذاته كما لو لم يكن معه ماء اخر فان قصص كلاهما من الكر او بلغ المجموع كرا اذا اصاب احدهما النجاسة نجس بالملاقات ولا ينجس الآخر بملاقات هذا الماء وان كان الاتصال بهذه المرتبة موجودا بينهما والا لزم الحكم بنجاسة جميع الثوب او البدن مع كون الماء منتشرا عليه باصابة النجاسة ببعض مواضعه لوجود مثل هذا الاتصال في اجزاء الماء فلدار في جميع

الموارد هو ما ذكرنا من الاتصال العرفي وان توقف العرف في الحكم بالوحدة لان الاتصال غير الوحدة نعم قام الاجماع على طهارة العالي من الجاري على نحو التسليم مع عدم بلوغهما كراً وبذلك خرجنا عن الضابطة للذكورة والا فصور الاختلاف بحسب الاجتماع وتساوي السطوح واختلافها بالعلو والسفل في الواقع والجاري لا عن مادة متساوية مناطا بلوغها الكربة وعدمه لمكان ظهور دليل الكربة في ذلك فتبصر

المبحث الثالث في حكم للتغير لا اشكال ولا خلاف في ان زوال التغير لا يوجب طهارة القليل لان نجاسته مسببة عن الملاقات لا عن النفس وتأثيره في التنجيس عند حصوله ليس من جهة نفسه بل من جهة تحتق الملاقات فحصوله وعدمه بيان في السببية للتنجيس بعد تحقق الملاقات فارتقاه لا يؤثر في الطهارة اذا لم يكن هو السبب في التنجيس كي يكون ارتقاه منشأ لاحتمال عود الطهارة والسبب وهو الملاقات قد حصل ولا يقبل الزوال والارتقاع وانما الاشكال والخلاف في ايجاب زواله لعود الطهارة في الكر نسب الى المشهور عدم طهارته بزواله من قبل نفسه ولا بتصفيق الرياح فيه ولا بوقوع اجسام طاهرة فيه من دون اتصاله بماء متعمم او امتزاجه به والذي يساعد عليه ظاهر ادلة الباب هو الطهارة لظهور قوله في صحيحة حرز كما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ واشرب واذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تنوضأ ولا تشرب في اناطة النجاسة على فعالية التغير لظهور كلما في العموم الزماني الدال على دوران الطهارة مدار الغلبة ايها المحققات فيشمل صورة سبق مغلوقة الماء ولا اختصاص له كغيره بالغلبة الابتدائية لا في جانب الماء ولا في جانب النجاسة كما ادعاه بعض مشايخنا قدس سره

نعم لو كان المراد من كمال العموم بحسب الافراد امكن دهمى عدم شموله لما اذا كان غالباً بعد ان كان مغلوباً وليسكنه كما ترى خلاف ظاهر كلمة كمال لان الظاهر من قولك كمال دخل زيد دارى فاعطه درهما هو العموم بحسب الاحوال والاوقات لا العموم بحسب افراد الدخول مع السكوت عن الاحوال مع ان لازم الاختصاص بالغلبة الابتدائية عدم الحكم بنجاسة الماء لو كان الماء غالباً على النجاسة ثم غلبت النجاسة على الماء كما لو فرض وجود النجاسة في الكر مدة طويلة كان الماء غالباً عليها في تلك المدة ثم ضفت قاهرة للماء الى ان ظهر التغير فيه باوصاف تلك النجاسة وغلبت عليه لان هذه الغلبة مسبقة بغلبة الماء عليها ومثله في الدلالة قوله لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول فتوضاً واشرب ونحوه الخبر الآخر قال نفى البأس في ظرف غلبة الماء دليل على طهارة الماء الغالب والمفروض غلبة الماء على النجاسة ويؤيد ارادة مطلق الغلبة سؤال السائل عن الماء الذي يبال فيه فان المقصود منه هو معرفة حكم الماء طهارة ونجاسة اذا كان معرضاً لوقوع البول فيه من غير نظر الى سبق الغلبة او لحوقها والامام جعل الضابطة للحكمين غلبة الماء وغلبة النجاسة من غير فرق بين الصورتين وتوهم ان الغلبة لا تصدق اذا زال التغير بنفسه وانما هو راجع الى ضعف النجاسة وانتفاء قهرتها على الماء مدفوع بان المقصود من الغلبة عدم ظهور النجاسة فيه آثارها وصفاتها ولذا لو فرض مانعية تصفيق الرياح من ظهور التغير في الماء كان الماء طاهراً لغلبته على النجاسة وان لم يكن بنفسه لولا مساعدة الرياح قاهراً على النجاسة ويتضح صدق ما ادعينا من شمول تلك الاخبار لصورة سبق المغلوبة حسن انشاء هذا الكلام ابتداء في مورد سبق المغلوبة بقوله كمال غلب الماء ربح الجيفة فتوضاً واشرب وقوله اذا غلب لون الماء لون البول فتوضاً وليت شعري

اي فارق بين قوله في ذيل صحيحة حريز اذا تغير الماء. وتغير الطعم فلا
تتوضأ ولا تشرب حتى انه يستدل به على نجاسة الماء لو غلبت النجاسة عليه
بعد ما كان بنفسه غالبا بمدة طويلة او غلب عليها ماء معتصم. اخر في ما
اذا كان الماء مغلوبا للنجاسة وامتزج بماء معتصم اخر فغلب على النجاسة ثم
غلبت النجاسة عليه ثانيا و بين قوله كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ واشرب
وقوله لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول حتى لا يستدل به على تأثير غلبة الماء
في الطهارة اذا كانت مسبقة بالمغلوية مع ان صورة القضيةين واحدة بل
صدر الخبر في صحيحة حريز اظهر في العموم بحسب الاوقات والاحوال من
ذيله لا مكان دعوى عدم ظهوره في الاطلاق بل هو ينحو القضية للمهلة
فاذا سلم عمومها للغلبة الغير الابتدائية لوضوح ان الحكم بالنجاسة فيها مستند
الى اطلاق ذلك لا الى دليل خاص اخر فلا يحصى عن الالتزام بعموم
الصدر بعد كون سياق القضيةين فيهما واحد ويستفاد من مجموع الصدر
والذيل حينئذ ان المناط في التغير للوجوب للنجاسة هو بروز أثر النجاسة في
الماء وتدور النجاسة والطهارة مدار بروزه وظهوره فاذا ارتفع الأثر بنفسه
او بعلاج طهر الماء فكلا برز نجس وكلا اختفى طهر وان اختلف الماء الواحد
الكر في الازمنة ببروز أثر النجاسة واختفائه وتراكت عليه هاتان الحالتان
بعدد الازمنة وبدل على الطهارة ايضا عموم قوله اذا بلغ الماء قدر كحل
يحمل خبثا بناء على ان الخارج منه صورة التغير الفعلي فيبقى الباقي تحت
العموم او بفرض نصف كرز ال تغيرها فامتزجا وبثبت الحكم في غير هذه
الصورة بالاجماع على عدم الفصل وقوله في صحيحة ابن بزيع حتى يذهب
الريح ويطيب الطعم نظرا الى ظهور ذلك في كون ذهاب الريح وطيب
الطعم حلة غايه سواء قلنا بظهور حتى في التعليل او في الانتهاء اذا لفصود

على الثاني ايضا هو الانتهاء الى حصول هذه الثمرة المطلوبة في النزح ولا وجه حينئذ لتخصيصها بما يحصل من الامتزاج بالماء الجديد الخارج بسبب النزح كما ادعاه بعض مشايخنا لانه كسائر موارد استعمال مثل هذه الكلمة اذا دخلت على الغاية الغير للقيدة بحصولها مما قبلها بل لو فرض التفرع سريع بالتقييد لم يؤخذ به وكانت خصوصية الحصول من السبب المذكور ملغاة في امثال هذه الموارد التي يقطع بعدم اعتبار الخصوصية فيها ولا يتوهم دلالة قوله لان له مادة على اعتبار الخصوصية اذ بعد تسليم ظهوره في رجوعه الى الجملة الاخيرة فانما هو علة لترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح ولا يدل على ان خصوصية الامتزاج بالماء الجديد لها مدخل في اعتبار الذهاب والعلاب نعم لو لم يتم ما قدمناه من الادلة كان استصحاب النجاسة جاريا ولا وجه للاشكال فيه بعدم احراز بقاء الموضوع لان التغير في نظر العرف من الحالات والموضوع هو الماء والا لم يسلم استصحاب حكمي من هذا الاشكال كما حرر في محله . ﴿ للبحث الرابع ﴾ في المساء القليل النجس المتدمم كرا والاشهور انه لا يظهر باتمامه كذلك استنادا الى اصالة بقاء النجاسة ولا وجه لهامع عموم ما دل على ان الماء اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا ودهوى ان الجملة الفعلية تدل على التجدد والحدوث ففاد قوله لم يحمل خبثا عدم تجدد حل الخبث وحدوده لا تقي بقاء الخبث السابق على الكرية مدفوعة بإمكان دهوى ان التجدد يستند منها انما يلاحظ بالاضافة الى النسبة بما هي عليه من نقي او اثبات لان التجدد يلاحظ كيفية في النسبة ليتوجه النقي في الحقيقة الى خصوصية التجدد فليس مفاد القضية المذكورة انه لا يتجدد فيه الحل ليكون اجنبيا عن جهة البقاء كما فهمه بعض مشايخنا بل مفادها ثبوت التجدد للنسبة المتطورة بطور

الزنى و مرجعه الى تجديد دم الحمل او حدوثه عند بلوغ الماء الى درجة الكبرية
وكم فرق بين تجديد الزنى ونفي التجدد وما لا يفيد في نفي بقاء الحمل هو الثاني
والثالث تفاد من الجملة الفعلية هو الاول وهو ينفي بقاء الحمل السابق لان حدوث
صفة دم الحاملية ينافي بقاء الحاملية السابقة واما ما دل على افعال الماء
القليل بملاقات النجاسة فغايبته عموم لا بد من ملاحظة اظهرية دليله في شموله
لمثل هذا الماء حتى يرفع اليد عن عموم ما ذكر به واظهرية مثل قوله اذا بلغ
الماء قدر كرم ينجسه شيء بحسب المفهوم في شموله للمقام من قوله اذا بلغ
الماء قدر كرم لم يحمل شيئا في شموله له ممنوع اشد المنع لان الدلالة بالمنطوق
اقوى من الدلالة بالمفهوم مع امكان منع شمول النجس في جانب المفهوم للقليل
المتمم بالفتح وانما يشمل غير المقام من نجس او متنجس اللهم الا ان يعارض
بمنع ظهور الخبر المتقدم باطلاقه في شموله لمثل هذا الماء بل القدر المتيقن منه
هو الماء الطاهر لكن يبقى حينئذ قاعدة الطهارة محكمة مع ان منع شموله للماء
النجس ليس كمنع شمول المفهوم في الوضوح بل يمكن دهمى شموله مع نجاسة
للتمم بالكسر ولا يعارضه للمفهوم هنا لفرض نجاسة للتمم نعم ربما يعارض
بما يتوهم صلوحه للمعارضة مما دل على النهي من الاغتسال بما يجتمع من
غسالة الحمام الذي يغتسل فيه اليهود والنصارى واولاد الزنا ومن هو شر
منهم ولكنه اجنبي عما نحن بصدده فان غاية ما يدل عليه عدم جواز
الاغتسال بمثل هذا الماء وهو لا يلزم النجاسة والمهم طهارة الماء وان لم ينفع
في رفع الحدث مع ان الشيخ الحر عده هذا الخبر في باب كراهة الاغتسال
بالمياه المجتمعة من غسالة الحمام وعلى كل حال لا ينهض باثبات النجاسة ويؤيد
ذلك ما في بعض الاخبار من ان ولد الزنا لا يطهر الى سبعة ايام الكاشف
عن ان النجاسة فيه بهنى اخر لا ينافي بثبوت الطهارة الشرعية المقصودة

في المقام. واما سيرة المسلمين على الاجتناب فبنية على الاحتياط الذي لا ينكر حسنه ولا تنفع في اثبات النجاسة واما رواية للسكوني للماء يطهر ولا يطهر قاله يعود منها اثبات ما هو الخاصة التي يمتاز الماء بها عن غيره وهو تطهيره للغير وعدم تطهير الغير اياه لا عدم تطهير الماء بشيء حتى يكون اخراج الماء المعتصم والمترج تخصيصا مع ان المدعى هنا ليس تطهير الماء للنعم بالفتح بللتنعم بالكسر بل اندرجه في موضوع الماء للمعتصم بلوغه كرا. وان حصلت الكرية بغير الماء كما اذا قص الماء عن الكر بقليل فتتم بطين او لبن بل وان كان بهين النجاسة مع الاستهلاك في الجميع وعدم التغير في الماء بوجه فالرواية اجنبية عما نذهب عليه واستبعاد صيرورة الماء طاهرا بتميم النجس كرا بالطاهر او بالنجس ليس باولى من استبعاد مدافعة الماء الكر الطاهر من النجاسة المحيطة به بجميع اطرافه فان كان قوته في دفع هذه النجاسة غير مستبعدة فلا مجال لاستبعاد رفع الكر النجاسة الثابتة قبل الكرية وان كان الدفع لهون من الرفع فانه كثيرا ما يكون الدافع رافعا ايضا فلا غضاضة في الالتزام بطهارة للنعم كرا بالطاهر بل بالنجس بل الالتزام في الثانى اولى واسهل خلوه دليل الطهارة عما ذكر من بعض المعارضات التي عرفت حالها فان تخصيص الماء بالطاهر اودعوى ان المراد من لا يعمل خبثا هو ما في رواية اخرى انه لم ينجسه شيء كما فسره به بعضهم مما لا وجه له كضعف توهم معارضة الخبر المتقدم بقوله سبحانه الله كيف يطهر من غير ماء فان للراد الاستعجاب من طهارة غير نلأ بغير ماء وهو اجنبى عن اللورد بالحكم بالطهارة لا يعارضه شيء مما مر بعد عموم الخبر وأن ساعدنا على ان الجملة الفعلية للنفة تهيدنى الحدوث والتجدد نظرا الى ان الاستفاد منها وما يساوقها ان الكرية توجب قوة في الماء بها لا تأبل خبثا فيرفع الخبث الوجود ويدفع الخبث التوجه اذ ليست

القوة التي يحتاج اليها في رفع الخبث سيما اذا فرض قلته بحيث كان في اول درجة الوجود والتأثير في التنجيس باز يد مما يحتاج اليه في دفع الخبث الكثير المحيط بالكر فلذا كان له هذه المرتبة من القوة في دفع مثل هذا الخبث كفت في رفع الخبث السابق ور بما يستدل على الطهارة بما ادعاه بعيد من الاجماع على طهارة ما علم وقوع النجاسة فيه و بلوغه كرا لكن شك في سبق الكرية على للنجاسة ولحوقها بها نظرا الى ان الحكم بالطهارة مطلقا مع احتمال تأخر الكرية لا يتم الا مع طهارة للتعم كرا وانت خبير بان قيام الاجماع على الطهارة فيه لو كان الوجه فيه خصوص ما ذكر لم يجتمع مع ذهاب للشهور الى النجاسة الا ان يكون ذلك حكما تعديدا محضا في خصوص المورد وهو بعيد في الغاية فلا بد ان يكون المستند فيه عندهم امرا اخر غير ما ذكر وان لم يكن معلوما لنا فلا يصلح مثل هذا الاجماع للتمسك به في اثبات الطهارة في المقام من جهة التتميم والظاهر كما تقطن به بعضهم ان الوجه فيه هو استصحاب طهارة الماء الشخصي الذي يشار اليه المشكوك بلوغه الكرية عند ملاقاته للنجاسة ودعوى انه لا يكون مسبوقا بالطهارة وانما المسبوق بها المردد بين الكر والقليل واصالة الطهارة محكمة باصالة القلة مدفوعة بان كل جزء فرضي من هذا الماء الشخصي مسبوق بالطهارة لان المقروض طهارة الماء خلفه وانما عرض عليه النجاسة بسبب ملاقاته للنجاسة فكل جزء من اجزاء هذا الماء الواحد الكر فعلا كان طاهرا في حال الاتصال قطعا وشككنا في نجاسته مع اتصاله بما يكون معه كرا لاحتمال وقوع النجاسة قبل الاتصال فتستصحب للطهارة السابقة للمعومة للماء قبل بلوغه كرا وليس حال الاتصال والاتصال دخيلين في الطهارة وانما هي قائمة بذات الماء وهو بكل جزء منه يفتي بالطهارة وشك في كون ملاقات النجاسة على نحو تكون معه ، مؤثرة في

التنجيس كان وقعت قبل الاتصال بما يبلغ معه كرا، ووعب في حال الاتصال به فلا تكون مؤثرة فيه فالعلم انما تعلق بطهارة هذا الجزئي الخارجى الشخص بجميع اجزائه وذراته في حال الانفصال عما يكون للجموع معه معتصما عن تأثير النجاسة من جهة الجهل بوقت وقوعها الدخيل هو في تأثيرها بحسب الاتصال والانفصال فتستصحب الطهارة المعلومة في هذا للوضوع المحفوظ وحدته بنحو الدقة العقلية ولا وجه معه للرجوع الى قاعدة الطهارة بلعاط تعارض اصالة عدم الكرية قبل الملاقات واصالة عدم الملاقات قبل الكرية بعد حكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها هذا اخر ما اردنا ايراده في هذه الرسالة والحمد لله اولا واخرا .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة على من اصطفاه وطى الله وصعبه وبعد فهذه رسالة خصصت للبحث فيها بالكلام عن موضوع الحيض وحدوده بحسب السن ابتداء وانتهاء وصفاته واحكامه ومميزاته عن الاستحاضة والعذرة والقرحة لانها هي النقاط الاساسية في مسائل الحيض مستعينا بالله وهو حسي ونعم الوكيل والبحث يقع عليه في فصول ستة :

{ الفصل الاول } في بيان موضوعه وهو لغة النسيب مطلقا او بقوة او سيلان الدم او الدم السائل بل عن الروض ان الدم الخارج من الرحم من معناه الذي يطلق عليه في اللغة ابتداء بل ربما يستظهر ذلك من جماعته من اهل اللغة كالجوهري وصاحب القاموس والمجمع وفيه نظر لخلو ما حكى عنهم من الدلالة على ذلك كما لا يخفى على من راجعها بل الظاهر منها ومن غيرها كعبارة للغرب ان اطلاقه في قولهم حاضت بلعاط السيلان بل هو صريح ما نقل عن القاموس والمجمع من قوله في الاول حاضت المرأة تحيض اذا سال دمها وفي الثاني حاضت المرأة تحيض حيضا وتحيضت اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال في غير ايام معلومة قلت استحيضت فهي مستحاضة نعم صريح الاخير كظاهر الاول ان الحيض هو سيلان الدم المخصوص الذي يخرج من عرق الحيض وهو غير كونه اسما لنفس الدم ليكون اسم عين لا اسم معنى كما ربما يتوهم فاما في الجواهر من ان التأمل في كلام اهل اللغة يقضي بان الحيض اسم لدم مخصوص مخلوق في النساء. لحكم وانه كلفظ البول والمني والغائط اسم للعين المخصوصة ليس على ما ينبغي ومنه يظهر ما في المحكي عن الروض من دهورى ذلك واستشهاده بكلام

الجوهري وطى اى حال فان ثبت كون الدم الخارج من الرحم معنى لغويا له كما استظهره تلك الجماعة فهو والا كان اطلاقه على الدم الخاص لكونه من احد مصاديق الدم السائل الذي هو معناه لغة على ما من شرح الروضة بخلاف اخذه من السبل مطلقا او بقوة او من رؤية الدم كما يظهر من المعتبر فانه يبنى على اعتبار العلاقة في اطلاق السبل على السائل والرؤية على المرى نعم قد يقال بتغاير للمعنى الشرعي واللغوي حتى على تقدير ثبوت اطلاق الحيض على الدم الخارج من الرحم لغة فضلا عن اطلاقه على الدم السائل لا لما قيل من ان للمعنى اللغوي هو السائلان والشرعي هو السائل لما عرفت من حكاية اطلاقه على الدم السائل مطلقا وفرض ثبوت اطلاقه على الدم المخصوص بل لعدم كون الدم حيضا واقعا اذا لم يكن واجدا للقيود للمعتبرة شرعا ككونه بعد البلوغ وعدم كونه اقل من ثلثه ولا اكثر من عشرة ولا بعد الخمسين في غير القرشية والنبطية ولا بعد الحيضة الاولى باقل من عشرة بخلاف اللغة فانه لا يعتبر في معناه فيها شئ من ذلك ويمكن دفعه هذه القيود ليست معتبرة في مفهوم الحيض شرعا بل هي ملحوظة في ترتيب احكامه الخاصة عليه فالخارج قبل البلوغ بلحظة او بعد تمام العشرة كذلك حيض حقيقة لانه بعينه ذلك الدم الذي حكم عليه بتلك الاحكام عند اجتماعها وتختلف بعضها لا يوجب اختلافا في حقيقة الدم غاية الامر انه ليس محكوما عند الشارع بتلك الاحكام ولا ينافي ذلك ما في غير واحد من الاخبار من في الحيضة عند فقد بعض القيود لمنع كونه ناظرا الى نفي الواقع بل بلعاط صلب احكامه في تلك الحالة بل يمكن دعوى ترتيبها مع انتفاء بعضها اذا قطع بكونه حيضا وانه ذلك الدم الذي حكم عليه بتلك الاحكام قبل فقد بعضها بل ليس من البعيد دعوى ترتيبها في كل من طرني الزيادة والنقصان بالنسبة الى التعديد للضروب في الاخبار لولا الاجماع على خلافها بدعوى

تكون الحدود للمضروبة فيها بلعاط حال الاشتباه بالاستعاضة كما في الصفات
 ويدل على ذلك في النقيصة رواية اسحق بن عمار الواردة في الحبل الدالة على
 النهي عن الصلوة برؤية الدم يوما او يومين ورواية سماحة بن مهران في الابتداء
 التي ترى الدم في الشهر الاول يوما او يومين وفي الثاني ثلثه الدالة على
 ترتيب احكام الحيض عليها وانها اذا رأت في شهرين بعد ذلك ثلثه
 كانت عادتھا ثلثه وتدل في جانب الزيادة مرسله يونس الطويلة وما ذكرنا
 ينقدح وجه التوفيق بين ما دل على ترتيب الاحكام على مطلق الحيض مثل
 قوله فاعتزلوا النساء في الحيض وغيره من الروايات وبين ما دل على التقيد
 بتلك القيود لا مكان التوفيق بينها عرفا بحمل تلك الادلة على بيان الاحكام
 وهذه على تقدير موضوعها وان الحيض المشتمل عليها هو المحظ لعروض
 تلك الاحكام ومع انتفاؤها كلا او بعضا لا يكون الحيض للوجود واقعا
 مستتبعا لها لا انها فصول مقومة لحقيقة الحيض حتى يكون ما دل على التقدير
 بها معرقا لما هي ما هو حيض عند الشارع فيكون ما هو موضوع الاحكام
 مطابقا للحيض الواقعي او تحمل ادلة التحديدات على بيان الضابطه
 لصورة الاشتباه وانها كالصفات امارات غالبية يؤخذ بها في مقام التمييز
 وعدم تبيين حال الدم واما مع التبين فهو محكوم بها وان كان اقل من ثلثه
 او اكثر من عشرة اوسم التجاوز عن الخمسين او الستين كما اذا حدثت
 حلة في المزاج فمنعت عن استمرار الدم الى ثلثه بحيث لولاها لاستمر اليها
 او الى اكثر منها او كانت الحرارة غالبية فيه فاجبت التجاوز عما هو الحد
 يوم او يومين او شهر او شهرين بعد سن اليأس فان اختلاف مراتب الحرارة
 شدة وضعفا هو السبب في اختلاف طادات النساء في جريان الدم قصرأ
 وطولأ واي فرق في حدوث المانع عن استمرار الدم الى ثلثه اذا فرض انها

كانت عاداتها بين المرض والوفا حتى كان الموت أهون من المرض فلم يمنع من ترتيب الاحكام اذا ماتت في الاثناء وكان المرض مانعا عنه ولعله لبعض ما ذكرناه ذهب الفاضل في محكي المنتهى الى الحكم بغيرية ما تراه للربة بعد اليأس اذا قطعت بانه الدم الذي كانت تراه قبله بل هو الوجه لما في رواية عبد الله بن سنان من ان اكثر ما يكون من الحيض ثمانية نظراً الى ان الغالب في الامزجة للعقيدة عدم التجاوز عن الثمانية ولذا حمله في الوسائل على ارادة ان الدم لا يتجاوز في الخارج غالباً عنها لا انها قد حقيقتا فاذا اعترف بان الثمانية في جانب الكثرة بهذا المعاط فليكن تعيين العشرة ايضاً في اخبارها كذلك لان الاختلاف كما عرفت ناش عن اختلاف مراتب الحرارة فربما تبلغ ولو نادراً الى درجة تؤثر في تجاوز الدم عن العشرة وان كان بنصف يوم واما الاجامعات التي يدعونها في امثال هذه المقامات فلا تنفع بعد قوة احتمال استنادهم الى ما استظهروه من الاخبار **الفصل الثاني** في هذه بحسب السن فقد ذكر الاصحاب ان كل دم تراه الصبية قبل اكمال التسع فليس بحيض واستدلوا عليه بعد الاجماع بقسميه بالاخبار منها صحيح بن الحجاج عن الصادق قال ثلثه يتزوجن على كل حال الى ان قال والتي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت ومتى تكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين ونحوها غيرها ويحكي الخلاف في ذلك من الشافعي حيث ذهب في احد قوله الى تحققة بآول التاسعة وفي الآخر بعد مضي ستة اشهر منها لكن التحقيق ان نفى الحيضية مع عدم البلوغ تسعاً انما يصح على معنى عدم جريان القواعد الشرعية التي ترجع اليها في حكم الدم قبل البلوغ اليه لا ان الحيض لا يكون الا بعده فلو قطع بان الدم الخارج ذلك الدم الذي تعتاده النساء على اختلاف عاداتها في ذلك

كان حيضا نعم بقاعدة الامكان اوله. يز لا يحكم بحيضية ما يخرج من الرحم قبل البلوغ الى التسع وهذا لا ينافي القطع بحيضية اذا كان قبله بعد امكان ذلك والاجماع والاخبار لا يمنعان من ذلك لانهما يجريان في ما هو الحكم شرعا وما يكون الشارع هو المرجع فيه اثباتا وقيا دون مثل هذا الموضوع الخارجي الذي احرز بالقطع انه هو الذي يترتب عليه الاحكام مع بلوغ التسع فلا مسرح للاجماع فيه لانه ليس مما يقبل تطرق التعبداليه ومن هنا ينقدح الوجه في دعوى ان الحيض دليل البلوغ وان لم يجامع السن كما من جماعة فان الحيض اذا احرز وجدانا دل على ان الصبية بلغت مباهج النساء وان لم يبلغ سنهن التسع فهو متحقق باحد امرين اما الحيض وامامضي التسع وكل منهما دليل مستقل نظير الاحتمال والبلوغ خمسة عشر في الذكور فان تقدم الحيض لسبب في مزاجها وقد احرز ذلك بالقطع ثبت البلوغ وان لم يكمل التسع نعم في تشخيص كون الدم حيضا ربما لا يكتفى بمجرد وجود الصفات او بقاعدة الامكان وهذا هو الذي يصلح الاجماع للاستدلال به عليه دون ما اذا قطع بحيضته قبل التسع مع انه لاجماع في البين مع مخالفة جماعة منهم الشيخ في المبسوط لصراحة كلامه في كون الحيض بلوغا وانما تقل الخلاف في دلالة الانبات على البلوغ فلا مانع من دعوى كونه حيضا وثبوت البلوغ اى الحد الذي يجرى معه قلم التكليف وان لم يترتب عليه احكام الحيض لكونه للوضوع لها شرعا اخص من مطلق الحيض اذا لم تقل كما تقدم بان الحدود الشرعية لذلك حدود غالبية جعلت امارات لحال الاشتباه والافق القطع بكونه حيضا يترتب عليه الاحكام وان كان قبل التسع او بعد التحسين وعلى اى حال فيثبت البلوغ بالحيض وان لم تقل بترتب الاحكام لدلالة جملة من الاخبار وعدم الاجماع على خلافه بعد ظهور كلام

جماعة في كون الحيض دليلاً على البلوغ كالاختلاف في مقابل السن واما الاخبار المتبدل بها في اللقائ فلا تنافي ما ذكرنا لان قوله التي لم تحض ومثلها لا تحيض انما يراد به من لم تحض فعلاً وكانت بنات نوعها في السن لا تحيض انما هي قبل بلوغ التسع واما من تحيض فعلاً وان كان مثلها لا تحيض فلا يلزم ان تكون بعد بلوغ التسع وما ذكرنا يظهر الحال في ما وقع الخلاف فيه بين الاصحاب بعد عدم الخلاف بينهم في ان الخارج بعد سن اليأس ليس بحيض من تعيين ما يتحقق به اليأس من انه خسون او ستون مطلقاً او الاول في غير القرشية والثاني فيها فقط او مع النبطية فذهب الى كل جماعة واستدل الاول بصحيفة بن الحجاج للمتقدمة ومرسلة البرنطي من بعض اصحابنا قال قال ابو عبدالله للرثة التي يئست من الحيض حدها خسون سنة والثاني بمؤلفة ابن الحجاج او حسنته قال سمعت ابا عبد الله ثلاثة يتزوجن على كل حال التي قد يئست من الحيض ومثلها لا تحيض قال قلت ما التي يئست من الحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من الحيض ومثلها لا تحيض وللثالث بمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال اذا بلغت للرثة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قر يش والرابع بما ارسله المفيد في محكي المقنعة في كتاب الطلاق بقوله قد روي ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة وقد ظهر مما قدمناه ان هذه ليست حدوداً حقيقية بل واردة مورد الغالب من عدم التجاوز عن الخمسين او الستين بحسب اختلاف الامزجة فربما كان الغالب في امزجة القرشيات او النبطيات ايضاً رؤيتها الدم الى حد الستين وفي غيرها الى الخمسين والمدار في الخارج من حد الغالب ولو في صنف خاص كالستين في القرشية على التقاطع بكونه حياً فلو قطع بذلك كان الدم محكوماً بالحيضية



وان بلغت في السن ما بلغت واما رواية الجعاج فلا تنافي في ذلك لانها تعتبر
اليأس فيها وفي نوعها فاذا لم تيأس عن الحيض برؤية الدم والقطع يكونه
حيضا كان الدم حيضا وان كان مثلها لا يحيض فالمراد ان يأس المرأة بحسب
الطبيعة بحيث لم يبق فيها اقضاء قذف الرحم للدم لا لعارض يوجب حبسه
وكانت اقراها مثلها في اليأس عن رؤية الدم بمقتضى الطبيعة يكون في سن
الستين فاذا لم تيأس من الحيض بعد لبقاء الاستعداد في الطبيعة كانت خارجة من
هذا القرض كخروج من يشت منه لمرض ونحوه ومثلها من تحيض فلا
تعارض بين الاخبار اصلا نعم بناء على كونها حدودا تعديديه يقع التعارض
والتوفيق بتقييد اطلاق ما دل على الستين بما في مرسله بن ابي عمير مما لا
يساعد عليه العرف لانه من قبيل تخصيص الاكثر لاخراج غير القرشية من
طوائف النساء حينئذ منه والتعديق هو ورود تلك الاخبار في مقام بيان الواقع
لبعد التعبد العرف فيها لان الاختلاف في الدم ناشئ عن الاختلاف في
المزاج بحسب القوة والحرارة والانتساب الى نضرب كناية مع فصل البطون
الكثيرة لا يؤثر في طول الدم بل للمهود من حال الطالبات والعباسيات
من الهاشميات التي هي الطائفة المعلومه من القرشيات في زماننا مساواتهن في
هذه الازمنة مع غيرهن في اليأس عند الخمسين والدار في اليأس كافي المؤنة
والصحيحة هو عدم التحيض فعلا مع كون اقراها في السن ممن لا تحيض والتعبد بترتيب
اثار عدم اليأس في القرشية وان يشت من الحيض ومثلها لا تحيض بعد الخمسين
الى الستين كترتيب اثار اليأس في غير القرشية من سائر الطوائف مع رؤيتها
الدم ومثلها من نساء صقعها او اقليةها من تحيض بعد الخمسين بعيد جدا
بحيث ربما يقطع لاجله ورود مثل هذه الاخبار في الكشف عن الواقع
وان الغالب في غير القرشية رؤية الدم الى الخمسين وان اتفق في بلد يأس

نسائها في الاربعين كما ربما يقع ذلك في البلاد التي تغلب الرطوبة عليها او
هدم بأسها الى الستين لسبب في اللزاج والماء والهواء وفي القرشية الى الستين
لصلابة مزاجها وقربها من الحرارة نوحا وان اتفق بأسها في ما دون ذلك كما هو
المعمود من الهاشميات في عصرنا نعم يمكن ان يكون موضوع الاحكام
اخص من مطلق الحيض كما اشرنا اليه افا فلا ترتب الاثار على
الدم وان قطع بكونه حيضا اذا تجاوز عن الحد المضروب لكن قد عرفت
ان الصحيحتين انما حددتا البأس بالحسين والستين فيمن يشت من
الحيض ومثلها لا تحيض فالوضع مركب من هذين الجزئين فاذا رأت الدم
وقطعت بانه هو الذي كانت تراه قبل هذا الحد لم تكن ممن يشت من
الحيض وان كان مثلها لا تحيض كما هو الحال في جانب البلوغ في من لا تحيض
ومثلها لا تحيض ثم ان الظاهر من كون الرثة من قريش كما في الرسالة هو
الانتساب الى نضر بن كنانة بالابوين او بالاب دون الام وحدها كما هو
الظاهر من نظائره ايضا ولو شك في الشمول من جهة الشبهة في المفهوم لم يصح
التمسك بالعموم لسرابة الاجمال اليه من جهة اتصال التخصص نعم يمكن التمسك بعموم
الصحيحة لخلوها من هذا الاستثناء لكنه معارض بعموم الموثقة المحددة بالستين الا
ان يرجح الصحيحة عليها لصحتها واما اذا شك في كونها قرشية للشبهة في
للوضع فبإصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش ينقح دخولها في
العموم اذ لم يؤخذ في طرف للستين منه عنوان خاص ومع الشك في اتصالها
بعنوان التخصص يجري الاصل في تقيدها كما هو الحال في نظائر المقام كالشرط
للكوك محالته للكتاب وكالماء المشكوك كرمته اذا لم يعلم عدم اتصالها بها
سابقا كما اذا وجد دفعة وقد حرز ذلك في عمله **هو الفصل الثالث** في صفات

دم الحبيض وقد اختلفت كلمات الاصحاب كاخبار الباب في ضبطها ففي بعضها انا
في الاغلب اسود حار يخرج بحرقه وفي اخر الترديد بين الاسود والاحمر وفي ثلث
زيادة الغلظة وكذلك الاخبار في صبيحة البخري او حسنته ان دم الحبيض حار وفي
حار عييط اسود له دفع وحرارة وفي صحيح معوية ان دم الحبيض حار وفي
موثقه اسحق بن جرير هو دم حار تجده حرقه وفي رواية يونس بن عبد
الرحمن ان الحبيض اسود يعرف وفي اخرها اذا رايت الدم البعرائي فدهى
الصلوة وفي بعض للاراسيل في الحبل ان كان دما احمرأ فلا تصل وفي اخر
اذا بلغت للربة خمسين سنة لم تر حمرة فهل كل واحدة منها اماره مستقلة
وان تخلت عن غيرها او من قبيل الخاصة للركبة وطى الثانى فهل هي مجموع
الصفات المذكورة او جملة منها احتمالات تشاء من اختلاف الاخبار في ضبطها
فان استظهرنا منها استقلال كل منها في كونها علامة له وان لم تنضم معاصة
اخرى فلا اشكال والاشكال الامر من جهة عدم ظهور ان الخاصة مركبة من جميعها او جملة
منها الا ان يقال انه يؤخذ حينئذ باول مرتبة من الخاصة التى تطابقت عليه
لاخبار نظير ما في الكرم من الاختلاف وتوهم للمعارضة بينها حينئذ دلالة
بعض الاخبار على اعتبار الزائد الذى يلزمه نفي الحبيضية مع فقدده ودلالة ما
اشتمل على تلك الخاصة على الاكتفاء بها مدفوع بعدم دلالة ما اشتمل عليه
على غيرها بدونه وعلى تقدير الدلالة فانما هي بالفهوم ودلالة ما دل على الاكتفاء
بذلك الخاصة بالمنطوق والاول لا يصلح لمعارضة الثانى اللهم الا ان لا يكون
في البين خاصة مركبة معلومة تتوافق عليها الاخبار اذ في بعضها الاكتفاء
بالسواد فقط وفي بعضها الحمرة فقط وفي اخر الحرارة والحرقة فلا بد ان يوفق
بينها اما يجعل كل واحدة منها خاصة مفردة على معنى كون كل واحدة منها اماره
قالية تصلح للاكتفاء بها في تشخيص الحبيض وقد ذكر جميعها في صبيحة

البعثرى في قوله حار هبيط اسود له دفع وحرارة ولهذا استقط ذكر بعض
منها في قوله فيها بعد بيان ان دم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة
ودفع وسواد فلتندع الصلوة ولو كان المجموع اماره مركبة لم يكن وجهه
لاسقاط بعضها في القضية الشرطية المسوقة لبيان الحكم عند وجود ما هو
امارة الحيض او يلتزم بان المجموع اماره واحدة نظير الخاصة للمركبة والاعتصار
على جزء واحد او جملة من اجزائها مبني على لحاظ ملازمة ذلك غالبا لسائر
الصفات ويمكن ان يقال بان جملة من تلك الاخبار ليست مسوقة لجعل
هذه الصفات امارات على الحيض تعبداء بل كما يشهد به سياقاتها نظرة الى بيان
وضوح الحيض ومعرفة فيته بتلك الصفات الغالبة خارجا كصحيحة حفص
ومعوية وموثقة اسحق دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار له حرقة بعد
السؤال عن اختلاف ايام الحيض وتقدمها بيوم او يومين او ثلاثة او تأخرها
كذلك بقوله فما علمها به حيث يظهر منها ان محط السؤال مجرد عدم العلم
بالحيض وان كان في مورد اشتباهه بغيره لا الامارة الشرعية التي تشخص
بها الحيض اذا اشتبه بالاستحاضة واجابها الامام بان دم الحيض دم لا ينبغي
ان لا يعلم لانه دم واضح لا خفاء فيه لما فيه من الاوصاف التي تعدها النساء
التي منها الحرارة والحرقة وليس الغرض اعطاء القاعدة التعبدية والا لما نسب
قوله دم الحيض ليس به خفاء لانه انما تنصب الامارة الامر مستور بخفي
غالبا على غالب الناس ويؤيد ذلك تعجبها من هذا الجواب بقولها خطابا
لمولاتها ارنيه كان امرته ولو كان الكلام سؤالا وجوابا ناظرا الى تعيين
الامارة التعبدية لما كان وجه لهذا التعجب ولا ينافي ما ذكرنا فرض استمرار
الدم واشتباهه بالاستحاضة في صحيحة حفص وموثقة اسحاق والارجاع الى
التمييز بالصفات لقوة احتمال ان يكون للراد مجرد اظهار وضوح الدم وندوة اتفاق

الاشتباه فيه مع وجود مثل تلك الصفات فيه غالبا لا بيان حكم الاشتباه
 عند الاستمرار بالرجوع اليها تعيدا بل كان بيان حكم صورة الاشتباه مسكوتا
 عنه والغرض مجرد الارشاد الى الرجوع اليها من جهة غلبة حصول القطع منها
 وانه لا مجال للاشتباه مع مثل هذه الكواشف التي هن اعرف بها ولذا خرجت
 وهي تقول والله لو كان امرئة ما زاد طلى هذا ولو كان الامام بصدد بيان
 الضابطة الشرعية لم يكن معنى لقولها ذلك وانما يناسب ذلك الارشاد
 والحالة طلى الكواشف الخارجية واما ما في صحيحة البخاري من قوله فاذا
 كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلاة فلا ظهور له في كون تلك
 الصفات امارات تعبدية وان القضية مسوقة لبيان حكم الاشتباه بل بقرينة
 التفريع طلى ما تقدم مسوقة لرفع الاشتباه واما ظهور القضية السابقة في
 الارجاع الى تلك الصفات بلسان الارشاد فانكاره مكابرة وعناد اذ لا يناسب
 مقام بيان الحكم اظهار الوضوح والجلالة كما ان قوله في صحيحة معوية ان
 دم الاستحاضة والحيض لا يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة
 بارد وان دم الحيض حار انما يناسب رفع الاشتباه والارشاد الى انه لا
 ينبغي الاشتباه بينهما بعد اختلافهما مخرجا ووصفا نعم ظاهر ما في رواية
 يونس بن عبد الرحمن الطويلة من الارجاع الى النظر في اقباله وادباره وتغير
 لونه في ثلثة مواضع هو كون اقبال الدم وادباره امارة تعبدية لتشخيص
 الحيض من الاستحاضة اذا استمر الدم واختلط عليه الايام الحيض فلم
 تعرف عددها ولا وقتها سواء كان للراد من تغير لونه خصوص انقلاب
 السواد الى الحمرة الخفيفة او الى الصفرة او مطلق تبديل الاوصاف وان كان
 بتبديل الحرارة الى البرودة كما ربما يشهد به ما في او اخرها ان اختلط الايام
 عليها وتقدمت وتاخرت وتغير عليها الدم الوانافسنتها اقبال الدم وادباره وتغير

حالاته فان العدول عما فرض في حال المرأة من تغير الدم عليها الوانا الى التعبير بتغير الحالات يشهد بل يدل على ان للدار على تغير مطلق الاوصاف لا خصوص اللون وان كان هو المذكور ايضا في التفرقة بين الاولين من قوله فهذا بين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها ولم تعرف عددها ولا وقتها الى ان قال فلماذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم الى ان قال فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه ثم ندع الصلوة على قدر ذلك الحديث وبما ذكرنا يظهر انه لامعارة بين الاخبار بوجه اذ بعضها ظاهر في العقد الى رفع الاشتباه وبعضها في بيان حكمه ولا تعارض بينهما ولو سلم ظهور جميعها في الكشف عن حكمه بنصب الامارات التعبدية كان ما ذكر احسن وجه في التوفيق بينهما وبذلك يستوفي جميع صور الاشتباه اذا كان المراد مطلق التغير بخلاف ما لو حملناها على كون كل من الصفات اشارة اذ يبتى من صور الاشتباه ما لو كان في احد الدمين السواد والحرارة وفي الآخر الحرارة فان في كل منهما حينئذ اشارة من امارات الحيض بخلاف ما لو كان تغير اللون اشارة فان اقباله وادباره حاصل بتغير اللون نعم لو كان المراد خصوص تغير اللون يبقى من صور الاشتباه ما لو اتحد اللون واختلف الدم لان بالحرارة والبرودة ولا يمكن لا محجوج الى الالتزام بذلك بعدما عرفت من دلالة ما في ذيل الخبر على ارادة ما يعم ذلك هذا مع انه يمكن منع ظهور المرسل في ارادة التعبد بتغير اللون اذ قوله في صدر الخبر من رسول الله في الحيض ثلث سنين وقوله في ناسية الوقت والعدد واما سنة التي كانت ايامها متقدمة ثم اختلط عليها من

طول الدم وزادت وقصت حتى اضملت عددها وموضعها من الشهر فان
سبنتها غير ذلك الى ان قل فقال النبي ليس ذلك ببيض وانما هو عرق
فاذا اقبلت الحيض فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلى
لا يصلح للقرينة طي ذلك لان السنة انما هي وجوب ترك الصلوة تعبدا عند
اقبال الدم لا التعبد باقباله لكونه اماره شرعية فاقبال الدم وادباره بمنزلة
الحكمة للتعبد بترتيب الاحكام لا كاشف تعبدى ومرجعه الى التعبد بما هو
حكم الحيض شرعا في مورد الامارة عليه خارجا لا جعل كونه اماره
تعبدما حتى يستتبع التعبد بترتيب احكام الحيض ظاهرا ويدل طي ذلك
قول الامام وذلك ان دم الحيض اسود يعرف فعلل النظر الى تغير اللون
بان دم الحيض مما لا يخفى ويرتفع الشبهة بمجرد النظر في لونه وتحصل المعرفة
به بسواده فاذا رأت اقبال الدم عرفت انها حاضت وسنتها ترك الصلوة واذا
ادبرت عرفت انها استعاضت وسنتها الغسل واما ملاحظة ان الدم اقبل او
ادبر فليست سنة شرعية وامارة يتعبد بها في وجوب ترك الصلوة او الغسل
بل هي انكشاف كونها حائضا او مستعاضة بمجرد النظر الى سواده الذي
تعرفه به فلاخبار كلها مسوقة لرفع الاشتباه وليست ناظرة الى نصب الامارة التعبدية
لتكون مرجعا في حكم الاشتباه وازالة الاشتباه بهذه الصفات كإزالة الاشتباه في
غيره من اللوضوعات الخارجية التي لها احكام شرعية بصفاتها الخاصة بها
وليس للشارع في طريق تشخيصه تعبد بل ارجاعه الى تلك الخواص لمجرد
الارشاد ولا وجه معه لتطرق للمعارضة بينها **الفصل الرابع** لا اشكال في
ان الصفات المذكورة هي المرجع عند الاشتباه بالاستعاضة ولكن بناء على
كونها امارات تعبدية سواء قلنا بانها من قبيل الخاصة للركبة او ان كل واحدة
منها اماره في حيل ذاتها فهل تختص بمورد استمرار الدم واختلاطه بدم

الاستعاضة وعدم ثبوت العادة كما ينسب الى المشهور او هي عامة لجميع صور
اشتباه الحيض بالاستعاضة كما حكاه في الجواهر من المدارك والروض والذخيرة
والحدائق وذكر شيخنا المرتضى ان حكاية ذلك عن الروض مخالفة للواقع
وطى اي حال فرادم وان قصرت عباراتهم عنه تعميم الرجوع اليها بالنسبة
الى جميع موارد اشتباه الحيض بالاستعاضة لا ان الحكم بالحيضية مطلقا
يدور مدارها وجوداً وهدماً حتى يتوجه عليه ان الصفرة والكدرة في ايام
الحيض حيض وان اعتبار تلك الصفات مبني على الغالب ولذا ذكر الاصحاب
انه في الاغلب كذلك فكيف تكون الحيضية مطلقا دائرة مدارها فليس
الرجوع اليها الا لكونها امارات حال الاشتباه ولذا نريهم عند الاشتباه
بينه وبين العذرة او القرحة مثلا لا يذكرون شيئاً منها وانما المرجع عنده امارة
اخرى ذكروها وقد نصت عليها الاخبار كما ستعرف
فلوجه لما من الرياض من الاعتراض عليهم بما ذكر وكيف كان
الظاهر هو الثاني لمعوم الاخبار وعدم ما يوجب اختصاص الرجوع اليها
بما عرفت عدى ما قد يستند اليه من رجوع الضمير في صحبة البغتری في
قوله فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة الى من استمر بها الدم
واختلط حيطانها باستعاضتها التي هي مورد السؤال حيث قال دخلت على ابى
عبد الله امرأة سئلته عن المرأة التي يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو
او غيره فقال لها ان دم الحيض حار هيبط اسود له دفع وحرارة ودم الاستعاضة
قاسد بارد فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة وهو كما ترى لا
يصلح للتخصيص في نفسه سيما بعد تفريع القضية الشرطية على ما تقدم من
قوله ان دم الحيض حار هيبط اسود له دفع وحرارة الظاهر في سوقه مساق
التوطئة لبيان الحكم عند وجود تلك الامارات من غير دخل لمخصوصية

للرئة للسؤل عنها في ذلك ولو كان المقصود اعطاء القاسدة في خصوص
للورد لم يكن هناك عوج الي توطئة وتمهيد بل كان الانسب ان يقال اذا
كان لدمها دفع وسواد وحرارة فلتدفع الصلوة لا ينحو للقياس للركب من قضية
حلية وهي بمنزلة الصغرى وشرطية كبرى فانه عليه السلام جعل لجنس دم
الحيض امارات من الحرولة والدفع والسواد ثم ذكر ان كان للدم للشبهة بغيره
هذه الصفات كان الحكم الشرعي عنده وجوب ترك الصلوة وحيث
كان للسؤل عنه هذا الصنف من للرئة ارجع التمييز
اليها قال اعتراض عليه بان اختصاص المورد بمن استمر بها الدم لا ينافي وجوب
رجوعها الى الصفات حتى في غير مورد الاستمرار لا يندفع بما ذكر في جوابه
من منع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع التمييز الى الرئة للتصفة باستمرار
الدم عليها لاندفاعه بمنع ما يوجب الاختصاص في الحكم بعد ظهور القضية
حسبا هو للتسبق من سياقها في العموم هذا حال صحيحة حفص واما غيرها
فلوضح حالا منها في ظهور العموم اما قوله في صحيحة معوية ان دم الاستحاضة
والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض
حار فواضح واما موثقة اسحق بن جرير دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار
يجد له حرقة ودم الاستحاضة قاسد بارد فلان قوله فيها ليس به خفاء لو لم
يدل على كون تلك الصفات مجرد الارشاد كما مر فلا اقل من دلالة على
كونها امارات عامة في مورد الاشتباه لانه الذي يلائم مع اظهار الوضوح
والجلاء لا الاختصاص بمورد الاستمرار وعدم ثبوت العادة التي هو في قوة
ان يقال ان دم الحيض لا خفاء فيه اذا استمر الدم ولم تثبت العادة لانه حار
يوجد له حرقة ودم الاستحاضة قاسد بارد (الفصل الخامس) في اشتباه الحيض
بالمذرة والحكم فيه استدخال القطنة فان خرجت مطوقة فمذرة وان كانت

مستنفعة. فحيض لصبيحة خلف بن عمار وزياذ بن سوقة في أولها قلت له
 ان رجلا من مواليك تزوج جارية مصرية لم تطمث فلما افتضها سال الدم فسكت سائلا
 لا ينقطع نحو من عشرة ايام وان القوا بل اختلفن في ذلك فقالت بعضهن دم الحيض
 وقالت بعضهن دم العذرة الى ان قل تدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها
 اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة وان كان مستنفعا
 في القطنة فهو من الحيض وفي ثانيهما تمسك الكرسف فان خرجت القطنة
 مطوقة بالدم فانه من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج
 الكرسف منفضا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلاة ايام حيضها ولا اشكال
 في الحكم بالعذرة اذا كانت القطنة مطوقة كما لا ينبغي الاشكال في الحكم
 بالحيضية مع استنفاعها اذا علم انتفاء الثالث او كان الدم مما يحكم عليه شرعا
 بها لولا كونه من العذرة كما اذا كان في ايام العادة كما لا يبعد ان يكون هو
 المفروض في الصبيحة الثانية لو كان واجدا للصفات واما مع احتمال ان
 يكون من الاستحاضة ولم يمكن مما يحكم عليه بالحيضية مع القطع بانتفاء العذرة
 فقد يقال بعدم كون الاستنفاع بمجرد اماره شرعية على الحيض بل لا بد
 معه من الرجوع الى علمها او الى القواعد المقررة في الحكم بالحيضية على الدم
 على الخلاف الواقع بين الاصحاب واما الصبيحتان فلا دلالة لهما على كون
 الانقباس اماره شرعية على الحيض مع عدم وجود ما يحكم معه بالحيضية بل
 ظاهر المفروض فيهما الدوران مع الحكم بها شرعا لولا العذرة كما هو الظاهر
 من الثانية فالحكم بهما فيهما مع الاستنفاع لا انتفاء احتمال العذرة وتبين كونه
 جيبا لمفروض الانحصار لا لكون الاستنفاع كالتطوق اماره شرعية عليها
 ويمكن دفع ذلك بان مجرد الدوران والعلم بانتفاء الثالث لا يصحح الحكم
 بالحيضية لان انتفاء التطوق لهم من انتفاء العذرة لاننا اعتبر اماره عليها

وحله في هذه الجهة كحال سائر الامارات الشرعية والامارة انما تبدل وجودها على ثبوت مدلولها واما انتفاءها فليس دليلاً على انتفائه والدوران انما يقع في تعيين احد الطرفين اذا قطع بانتفاء الاخر وجدانا لا بمجرد انتفاء الامارة عليه فاذا بقي احتمال الآخر لم يكن سبيل الى التعيين وان كان الواقع لا يخلو من احدهما لفرض العلم بانتفاء الثالث لان القروض بعدم وجود ما هو امانة وعدم امانية ما هو موجود وهو الاستنفاع فلي وجه حينئذ للحكم بالحبيضة على الدم المحتمل كونه من العذرة بعدم كون التطوق من الخاصة التي ينتفي بانتفاء احتمال العذرة لامكان الانقباس في دمه لكثرةها وبمجرد صفات الحيض لا ينفع في التعيين لامكان ثبوتها في العذرة واطلاق الروايات من هذه الجهة في كل من الطرفين فلا بد ان يكون حكم الشارع بالحبيضة من جهة كون الاستنفاع عنده امانة عليها لا ان الدوران وانتفاء امانة العذرة كان للنشأ في ذلك ومن هنا ينقدح ما في كلام شيخ مشايخنا المرتضى حيث ذكر ان الظاهر من قولهم اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا الكلام في ما لو تردد الامر بين العذرة والحيض اما بعلم المرة او من شهادة القوابل كما في الصحيحة الاولى او لفرض كون الدم مما يحكم عليه شرعاً بالحبيضة مع ارتفاع احتمال العذرة فان التأمل في الحكم بالحبيضة مع الاستنفاع حينئذ غير معقول لان القروض تكون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعاً بكونه حياً والقروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنفاع لما عرفت من ان علم المرة او شهادة القوابل انما يقتضى الدوران وعدم خلو الواقع منهما وهو بمجرد غير كاف في الحكم بالحبيضة حتى يمنع بذلك كون الانقباس امانة لبقاء احتمال العذرة بعد انتفاء امارتها فدهوى ان المفروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنفاع غريبة جداً فكانه تخيل ان انتفاء التطوق وثبوت الاستنفاع بوجبه القطع بانتفاء العذرة وبعد القطع به بحكم بالحبيضة

اما لاجل كون الدم مما يحكم عليه بها لولاها كما اذا وقع في ايام حيضها كما هو ظاهر الصبيحة الثانية او لاجل الدوران كما هو ظاهرهما مع انه يمكن منع دلائلها على ثبوت الدوران بينهما اما صبيحة زياد بن سوفة فواضح حيث انه ليس فيها ما يدل على ذلك وانما وقع السؤال فيها عن كيفية صنع للربة بالصلوة في قوله سئل ابو جعفر عليه السلام في رجل اقتض امرته اوامته فرأت دما كثيراً لا ينقطع عنها يوماً كيف يصنع بالصلوة واجاب عنه الامام بما مر واما رواية خلف بن حماد فلان اختلاف القوابل وعدم من يدي منهن احتمال غيرهما لا يقتضي الدوران والقطع بانتفاء الثالث فان بعضها عينت خصوص الحيض وبعضها خصوص العذرة والتردد انما نشأ عن اختلافها في التعيين وهو لا يوجب القطع بانتفاء الثالث غاية الامر انه لم يكن فيمن من يعين غيرهما لكن يبقى احتمال مع انه لو فرض العلم بانتفاء الثالث من مجرد عدم دعوى احدهن غيرهما فلا تدل الرواية الا على ان اختلافها انما ذكر في مقام بيان منشأ الاشتباه في الجملة والسؤال عما ينبغي لها ان تصنع في هذا الحال لا حصول الدوران والقطع بانتفاء غير ما عينته القوابل كما لا دلالة لصبيحة زياد على كون الدم في ايام الحيض لقوة احتمال ان يكون للراد القعود بمقدار ايام حيضها اذا تبين بالانقباس كون الدم من الطمث لا انه تبين به انه الطمث الذي تعتاد حدوده في تلك الايام فيجب عليها القعود عن الصلوة فيها فظهر مما ذكرنا ان الحكم بالحيضية في الروايات لا يكاد يتم الا بكون الاستنقاع اشارة بحكم بها بالحيضية على الدم سواء وجد فيه صفات الحيض ام لا ولا تعارض بين هذه الروايات وادلة الصفات اما اذا معنا كونها امارات على الحيض تعبيراً بل حكم بالحيضية في مورد فواضح واما على المشهور فالتوفيق بينهما عرفاً وهو حمل تلك الادلة على ما اذا كان

الاشتباه بين الحيض والاستحاضة محض دون ما اذا احتمل غيرها كالعذرة في اللقائم فان للدار في الحيضية حينئذ على الاستنقاع كما هو مفاد هذه الروايات ثم انه بناء على عموم هذه الروايات لما اذا احتملت الاستحاضة وعدم اختصاصها بصورة الدوران بين الحيض والعذرة كما لا يبعد ذلك خصوصاً في الرواية الثانية حيث ان السؤال عن صنعها بالصلوة لا يدل على انحصار مورد السؤال في الحيض والعذرة نظراً الى ان فعل الصلوة وعدمه انما يجهل في خصوص الحيض لوجوبها عند الاستحاضة وان وجب الاغتسال لان السؤال ليس عن الاتيان بالصلوة وعدمه بل عن الوظيفة التي يجب مراعاتها شرعاً مع ما عليها من الحالة بالنسبة الى التكليف بالصلوة لانه الظاهر من قوله كيف يصنع بالصلوة فيدخل تحته السؤال عن كيفية اتيان الصلاة بالمعاني احتمال الاستحاضة ويبقى حينئذ مما لا يدخل تحت هذه الروايات خصوص ما لو اشتبهت الاستحاضة بالعذرة واما بناء على اختصاصها بصورة الدوران تبقى صورتان من الاشتباه احدهما هذه والاخرى الاشتباه بين الحيض والاستحاضة والعذرة لان الانقاس حينئذ انما هو اشارة على تعيين الحيض في خصوص ما لو دار الامر بينه وبين العذرة ولا وجه للتعمدي الى غيره من الصور فلا بد من الرجوع في حكمها الى القواعد الاخر هذا ويمكن منع دلالة هذه الروايات على كون الانقاس اشارة على الحيض واما الحكم بالحيضية فيها وان كان الدوران لو فرض دلالتها عليه غير مقتضى بنفسه للحكم بالحيضية كما توهم بعد عدم كون الحكم بالعذرة دائراً مدار التطوق وجوداً وعدمه من جهة الانقاس اشارة على عدم العذرة شرعاً واذا انتفى احتمالها تصدق تعيين الحيضية الدوران كونه حياً لا ان الانقاس دليل على ثبوت الحيض في اللورد لا شكرك فرجع قوله وان كان مستنقاعاً في القطن فهو من الحيض انه كذلك

إذا لم يكن من العذرة بدلالة الاستنفاع فلم يلاحظ الاستنفاع في قبيل التطوق حتى تكون هناك امارتان على شيئين احديهما على العذرة والاخرى على الحيض بل امارتان ضربتا لموضوع واحد احتيج اليهما من جهة ان انتفاء الامارة لا يدل على عدم ذبها ويبقى احتمالاه فاحديهما تعين وجود العذرة واذا انتفت فالأخرى تعين عدمها فالاستنفاع في جانب الحيضية ملحوظ في قبيل العذرة لا في قبيل الامارة عليها هذا بناء على كون التطوق امارة على العذرة تعبدا واما اذا كان الاحالة اليه لرفع الاشتباه به كما احتملناه في الصفات وقوانينه في الاخبار للرجعة اليها كما ربما يظهر ذلك مما عن المحقق في المعتبر حيث قال ولا ريب انها اذا خرجت مطوقة كان من العذرة قطعاً فان كون الدم منها قطعاً انما يلازم كون التطوق مما يرجع اليه لرفع الاشتباه لا لحكمه فليس في اليقين الا امارة واحدة وهي الاستنفاع فاذا وجد التطوق كان من العذرة قطعاً او شرعاً وان فقد وكان الدم مستنفعاً في القطنة تبين انه ليس من العذرة تعبداً فان انحصر الاشتباه بينها وبين الحيض وحده او الاستعانة وحدها تعين الآخر بمقتضى الدوران والا فلا بد من الرجوع الى القواعد الاخر لان الاستنفاع حينئذ انما ينفي احتمال كونه من العذرة ولا يعين الحيضية بخصوصها فان كانت مبتدئة كان الحكم كما هو المختار في مسئلتها من انها تحيض بمجرد الرؤية اذا كان الدم واجدا للصفات اولا تحيض مطلقا الا بعد مضي اقل الحيض او يرجع الى استصحاب الحيض لو كانت حايزا سابقا في غير المبتدئة وعلى كل حال لا ينفع الاستنفاع في تعيين الحيضية اصلا واما الحكم بها في الصحيحتين فانما هو لفرض الدوران فيهما او لكون الغالب هو اشتباهه الحيض بالعذرة وعدم احتمال الاستعانة معها لندرتها في تحمله بل لعده هو للنشأ لذلك والا فلا دلالة للروايتين كما عرفت على الدوران وما ذكرناه

ظهر ان منشأ حكم اكثر الاصحاب بالحبيضة مع انقضاء التطوق ليس مجرد
 الدوران لعلم المرأة اول شهادة القواهل ونحوها لانه لا يصلح لذلك اما على
 تقدير عدم كون الاستنفاع امارا بالمرء فلما عرفت من بقاء احتمال العذرة
 وانحصار طرفي الاحتمال فيها و في الحيض لا ينفع في الحكم بالحبيضة و اما على
 تقدير كونه امارا على عدم كماله اخيرا بل لعله الظاهر من الروايتين
 فلان تعيين الحيض مع الانحصار فيهما انما هو لاجل قيام الامارة على عدم
 العذرة ولولاها لم ينفع مجرد الدوران في تعيينه فلا بد ان يكون المنشأ في
 حكمهم بذلك مع انحصار الاحتمال فيهما اما كون الاستنفاع امارا على الحيض
 عندهم مطلقا او في خصوص اشتباه الحيض و اما كونه امارا على عدم العذرة
 والا فجرد الدوران لا يصلح للحكم بالحبيضة اصلا وعلى اى حال فقد عرفت
 انه لا تعارض بين هذه الروايات وروايات التمييز لان التمييز بالتطوق او
 الانقباس سواء كان امارا على الحيض او على كون الدم غير العذرة انما هو مع
 احتمالها والتمييز بالصفات خارجا او تعبدا انما هو في مورد اشتباه الحيض
 بالاستعاضة وكذلك لو كانت امارات على الحيض في خصوص مورد استمرار
 الدم وامتزاج الحيض بالاستعاضة وعدم ثبوت العادة كما نسب الى المشهور
 لانها حسبا هو للفروض انما جعلت امارات تعبدا فلا بد من ملاحظة
 الدائرة التي جردنا الشارع بامارتها فيها والاقتصار عليها وهي اما خصوص
 اشتباه الحيض بالاستعاضة مطلقا او في خصوص صورة اختلاط الدمين لغیر
 من لها عادة فلا عموم او اطلاق لدليل اعتبارها بالنسبة الى غير موارد
 هذا كله اذا علم الانتقاض وشك في كون الدم الخارج من الحيض او العذرة
 واما لو شك في اصل الانتقاض فالظاهر عدم الرجوع الى التطوق والانقباس
 لما على تقدير عدم كونها امارا تعبديا يرجع اليهما في حكم الاشتباه بل

يرجع اليهما في رفعه من اصله فواضح لانه حكم في مورد خاص بلحاظ ارتفاع الاشتباه بهما فلا وجه للتعدى عن صورة العلم بالافتراض التي هي مورد الحكم في الروايات الى غيرها واما على تقدير اعتبارهما من باب الامارة فلان المورد وان كان بمجرد غير صالح لتخصيصها به الا انه لا اطلاق لما مر من الروايات يشمل الشك في الافتراض بعد وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة وهو صورة العلم بل هو الذي يساعد عليه الاعتبار لان احتمال كون الدم من العذرة مع احراز الافتراض قريب جدا بخلاف الشك فيه فانه يحتاج الى ثبوت الافتراض حتى يكون الدم من العذرة ودعوى كون التطوق ملازما لثبوتها فاذا وجد قطع بكون الدم منها ولومع الشك في الافتراض ابتداء اذ يلزمه حينئذ القطع به مجازفة صرفة لامكان التطوق في دم الحيض وعدم كونه من خاصة العذرة ثم انه لادلة في مامر الروايات على كون وجوب الاختبار وجوبا شرطيا فلزم تخبر وصات صحت صلاتها لو كانت طاهرة في الواقع الا اذا قيل باخلاها حينئذ بقصد الوجه الواجب عند جماعة او قيل بعدم صحة العبادة التي يؤتى بها احتياطا مع امكان الاحراز للتفصيلي ولو بالرجوع الى الامارات الشرعية وما كان تري وطى كالاتـدير بن فليس بطلان العبادة حينئذ من جهة فقد شرطها وهو الاختبار والروايات لا تدل على ازيد من وجوب الرجوع الى التطوق والانفاس لاجل انكشاف الواقع وجدانا او تعبداً ليعمل على طبقه **الفصل السادس** في اشتباه الحيض بالقرحة بعد العلم بوجودها ولا اشكال في وجوب الاختبار ورفع اليد عن العمومات في مورد الاشتباه بها في الجملة وهل العبارة في الحيض كشفا او تعبداً خروجه من الاليسر فلا يكون حيفاً اذا خرج من الجانب الايمن مطلقاً وفي خصوص حال الاشتباه كما هو المحكي من جماعة منهم الصدوقان والشيبان والشهيدان والمحقق

الثاني بل نسب ذلك الى المشهور من جميع القاصد نسبه الى فتوى الاصحاب
او من الايمن فلا يكون حيفا اذا خرج من الايسر كما عن الالكافي وابن
طاووس والشهيد في ظاهر الدروس او التوقف كما عن جماعة ائوال منشأها
اضطراب متن الرواية الواردة في هذا اللقاع بحسب قول الشيخ في التهذيب
والكافي في الكافي حيث روى الكافي عن محمد بن يحيى رفعه الى ابن
قال قلت لابي عبد الله فتات منأها قرعة في جوفها والدم سائل لا تدرى
من دم الحيض ام من دم القرعة فقال مرها تستلق على ظهرها ثم رفع رجلها
ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من
الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرعة وقل الشيخ هذه الرواية
بمعينه او قل مسكان قوله فهو من الحيض فهو من القرعة وان خرج من
الايسر فهو من الحيض حيث ان الرواية واحدة وانما وقع الاضطراب في
ضبطه لالتن فلا مجال للرجوع الى قواعد باب التعارض من الترجيح او التخيير
لان اللقاع من قبيل اشتباه الرواية بما ليس برواية قال معنى لترجيح احدها
على الآخر وقد تصدى جماعة من الاصحاب لتعيين رواية الشيخ تارة
بموافقة للشهور وبين القدماء والتأخرين واعتضاده فتوى المفيد والصدوق
في المنع والفتية الذي ضمن بصحة ما فيه والشيخ في النهاية مع ابن عمه فيها
على ما صح عنده من الرواية والمقول عن الفقيه الرضوي الموافق لتلك اخرى
ومطابقته لما هو المعروف بين النساء كما عن شرح الفاتح قاله وتعيين رواية
الكافي بحسن ضبطه وتقدمه في الحديث بخلاف الشيخ لانه قد عثر له
على كثير من الخلل مع ما عن الشهيد في الذكرى من ان كثيراً من نسخ
التهذيب موافق لما ذكره الكافي وان ابن طاووس نسب كون الحيض
من الايسر الى بعض النسخ الجديدة من التهذيب وقطع بانها قد ليس

فلاضطراب إنما هو في نسخ التهذيب دون الكافي وعلى أي حال قل عين
 بشئ من هذه الوجوه ماهو الرواية فهو والا فلا بد حينئذ من الرجوع الى
 الاحتياط بالنسبة الى احكام والطهر لوجوب رفع اليد عن العمومات التي
 هي للرجع لولا هذه الرواية بعد عدم سقوطها عن العجبة حتى بالنسبة اليها
 للقطع حينئذ بتخصيصها بها في الجملة فلا يصح الاخذ بها غاية الامر دوران
 التخصيص للتباينين وهما الحيض والطهر في كل من صورتي الخروج من
 الابن والابسر لاحتمال كل منهما فيه بعد اضطراب متن الرواية القاطعة
 للعمومات في الجملة لانها وان لم تنهض حجة على خصوص احد الاحتمالين
 الا انها يقطع بتخصيصها بها في مورد الرواية فلا وجه لما نحن للدارك به — ا
 للمحقق في الاعتبار من اخراج الرواية فاذا لم يكن هناك استصحاب طهر او
 حيض في ما اذا علم احدهما سابقا محتاطا بالجميع بين العمل بتكاليف الحائض
 والطاهرة واما عجبة الرواية فلا تنافي الرجوع الى حكم الاصل اذا لم يلزم منه
 الخلف القطعية لما وان لم يرد منه الخافعة الاعتمالية واما تعيين كون ما في التهذيب
 هو الرواية بالظن الحاصل من الشهرة فكما ترى لان كون المضمون رواية
 وان الراوي قد نسب ذلك الى الامام لا بد من احرازه بالقطع حتى يندرج
 في عنوان الخبر وان قطع بكذبها او كذب معارضه بل وان قطع بكذبها تفصيلا
 واذا لم يعلم ذلك فالظن لا يكفي في اثباته نعم يمكن التمسك في تعيين الرواية
 بمبنى الشيخ في محكي للبسوط والنهاية بما يوافق رواية التهذيب حيث يدل
 على ان الرواية انما صحت عنده كما قلناه فيه بل قد يقال ان اختلاف نسخ
 التهذيب غير محقق لان احدا من المحققين عليه لم يذكره مع جريان
 ديدنهم على مثل ذلك بل من بعض المحققين ان نسخ التهذيب اتفقت على
 المشهور الهمم الا ان يحتمل مع ذلك ان الشيخ قد اخطأ في نقل الرواية ولاجل

ثبوت الرواية عنده كما ذكره خطأً ففي بعضها على طبقها فالفتوى
بمضمونها إنما تدل على اعتياده وأما أن اعتياده لم يكن في سبيل الخطأ فلا
يرفع إلا باصالة عدم الخطأ للمعارض بمثلها في العارف الآخر ولكن الانصاف
أن احتمال الخطأ والسهو في رواية الشيخ بعيد في الغاية بل ربما ينقطع بانها هي
الرواية بملاحظة جملة من القرائن كفتوى غير الشيخ الذين هم الأصول في رواية
الأخبار ممن سبته ولحقه بمضمون رواية الشيخ كالنفيد والمصدق ووالده في
رسالته التي هي للرجع على ما ذكرنا والجميع من تأخر عنه عند اعواز النصوص
مع أن الكافي كان بمنزلة من الشيخ ولم يعلم مع ذلك فتوى الكليني بما في
الكافي وموافقة مثل الاسكافي لا يفيد تأييداً مع رجوع الشهيد عملى في
المردوس ثم أنه بناء على ما هو المشهور من اعتبار الجانب الأيمن في القرحة
فالظاهر اعتباره في خصوص ذات القرحة دون من يحتمل هي فيها وهو الذي
فهمه في محكي الروض من كلامهم اذ لا إطلاق في الرواية يشمل حال
الشك في أصل القرحة بعد ثبوت التقدير للثيقن في التخاطب هو وجود القرحة
فعلاً كما هو المفروض في مورد الرواية فلا يعمل بالاختبار المذكور مع الشك
بل للرجع عنده العمومات هذا آخر ما أردنا إيرادها والحمد لله .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نواله والصلوة على نبيه محمد وآله وبعد فهذه رسالة تتضمن البحث عن صلوة المسافر وبيان كميتها وشروطها واحكامها فنقول مستعيناً بالله يسقط في السفر بالشروط الآتية من كل فريضة رابعة ركعتان من غيرها دون غيرها من الثلاثية والنوافل باجماع العلماء كافة على سقوطها عنزيمة خلافاً لبعض من خالفنا فجعله رخصة والاخبار الواردة فيه فوق حد الاستفاضة وقد نطق به الكتاب في قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ولا يقدح فيه التعبير بلفظ الجناح بعد وروده في مقام التشريع والافراغ عن وجوبها قصرأ بعد التشريع اصلاً فهو كقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج او اعتمر فلا جناح ان يطوف بهما مع ان الطواف واجب فوجوبها على المسافر قصرأ كوجوبها على الحاضر تماماً فلو زيد عليها ما تنهى عنها فقد زيد في فرض الله عز وجل وانما تسقط الركعتان الاخيرتان في الفريضة الرباعية فرضاً بشروط اختلفت انظار الفقهاء في عدّها بالخسة يجعل المسافة وقصدها شرطاً واحداً والستة يجعل القصد شرطاً مستقلاً والسبعة يجعل استمراره شرطاً اُخراً ولا ضير في هذا الاختلاف بعد الاتفاق ظاهراً على اعتبار هذه الامور شروطاً في التقصير شرعاً احدها قصد المسافة وهو ينحل الى اعتبار المسافة في السير وقصدها اما المسافة فلا اشكال ولا خلاف من احد في اعتبارها اصلاً وهي عما اجتمع الفريقان على توقف التقصير عليها واما ما يحكي عن داود

الظاهرى ومحمد ابن الحسن من العامة من الخلاف قائما هو خلاف في تحديدها
 بالمقدار المخصوص لا في اصل اعتبارها بولو بمقدار ما يحصل به مساها بحيث
 يصدق عليه الضرب في الارض كما يوحى بل يدل عليه بعض العبارة وقد
 اختلفت الاخبار في تحديدها اختلافا فاحشا فحددتها جملة منها وهي اكثرها
 ثمانية فراسخ وفي جملة منها اثنا عشر فرسخ وفي بعضها الفرسخ بين بر يدين
 و بياض يوم وفي عدة منها باربعة فراسخ وفي بعضها يوم و ليلة وفي بعض اخر
 يومين واخر ثلثة ايام وفي بعض منها فرسخ واخر ثلثة برود والكلام فيها
 يقع في مقامين الاول في تعيين الفراسخ وضبطها والثاني في وجه التوفيق بين
 هذه الاخبار وتعيين ان للدار في المسافة على اي من المقادير اما الاول فلا
 اشكال ولا خلاف نصا وفتوى ان كل فرسخ ثلثة اميال وقد اختلفت
 الكميات في الليل فذهب الى الشهرة بين علماء الناس انه اربعة الاف ذراع
 وفي المداير انه مقطوع به بين الاصحاب وتقل من بعض عدم الخلاف فيه
 وفي المصالح والقياس ناقلان ابن السكيت انه مد البصر من الارض
 والراد به كما في المداير ما يميز به الرجل من الفارس للبصر المتوسط في
 الارض المستوية ومن القوي في مصباح للنير لليل بالكثير في كلام العرب
 مقدار مد البصر ومن الازهرى ان الليل عند القدماء من اهل الهيئة ثلثة
 الاف ذراع وعند المحدثين اربعة الاف ذراع والخلاف لفظي فانهم اتفقوا
 على ان مقداره ستة وعشرون الف اصبع والاصبع سبع شعيرات بطن كل
 واحدة يلمس في ظهر الاخرى ويمكن القدماء يقولون ان الفراع اثنتان وثلاثون
 اصبعاً والمحدثون يقولون اربعة وعشرون اصبع فاذا قسم الليل على رأى القدماء
 كل فراع اثنتين وثلاثين كانت للتحصيل ثلثة الاف ذراع وان قسم
 على رأى المحدثين اربع وعشرين فالتحصيل اربعة الاف ذراع

والفرسخ عند الكل ثلاثة اميال وقال في المداك اما الليل فلم تقف على تقديره
في رواية من طرق الاصحاب سوى ما رواه ابن بابويه مرسل عن الصادق
انه الف وخمسمائة ذراع وهو متروك انتهي ولا يبعد ان يكون هذا هو
السبب في نسبة للتقدير باربعة الاف ذراع الى الشهرة بين علماء الناس في
كلام الحق في الشرايع حيث قال اربعة الاف ذراع اليد الذي طوله اربعة
وعشرون اصبعاً فهو لا على للشهور بين علماء الناس او مد البصر انتهى
ولكن عن الكافي ما يحدد به الليل وهو صحيفة ابي عمير عن بعض اصحابه
عن ابي عبد الله قال سئل عن حد الاميال التي يجب فيها التقصير فقال ابو
عبد الله ان رسول الله جعل حد الاميال من ظل غير الى ظل وغيرهما
حبلان بالمدينة فاذا طلعت الشمس وقع ظل غير على وغير وهو الليل الذي
وضع رسول الله عليه التقصير واما التقدير باربعة الاف ذراع مع التقدير بمد
البصر كما عن جملة من اهل اللغة فغير معلوم مخالفة بل الظاهر انه ما متوافقان
كظهور توافقهما مع ما وقع من التقدير في الصحيفة ولعل هذا هو الير في
عطف مد البصر في كلام الحق بلفظة او على تقدير احرار مخالفة فالتجميع
للاول لعدم انضباط الثاني مع الاختلاف في الابصار التي لا ينضبط متوسطها
عن غيره سيما مع وجود الشهرة للعرفية فيه للموجب لتعين حمل اللفظ عليه
عند التعارض سيما هو للقر في محله ولا سيما بعد اعتضاده بدعوى القطع
به من الاصحاب وعدم معروفة الخلاف كما سمعته من المداك واما الثاني
فالاخبار الواردة في هذا الباب على اقسام شتى فمنها ما جدد للباقة ثمانية
فراسخ كالمروى عن ابي عمير والعلل عن الرضا (ع) انما وجب التقصير
في ثمانية فراسخ لا اقل ولا اكثر لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة
والتواضع والاحتمال وفي رواية اخرى لفضل بن شاذان عنه ايضا والتقصير في

ثمانية فراسخ وما زاد والروى عن الخصال وفيه التخصيص في ثمانية فراسخ وهو
بريدان ومنها ما تردد فيه بين بريدين وبياض يوم كصحيحة الخوار وابي
بصير وابي ايوب وفيها بريدين او بياض يوم ومنها ما قدرها بمسيرة يوم
كصحيحة ززارة ومحمد بن مسلم وطلي بن يقطين وفي الاولين وقد سافر رسول
الله الى ذى خشب وهو مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان اربعة
وعشرون ميلا وفي الاخرة يجب عليه التخصيص اذا كان مسيرة يوم وموثقة
سماعة وفيها في مسيرة يوم وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ ومنها ما قدر ببياض
يوم فقط كصحيحة عبد الرحمن وفيها جرت السنة ببياض يوم ومنها ما حددها
ماربعة فراسخ مطلقا وهي اخبار كثيرة منها صحيحة ززارة عن ابي جعفر قال
التخصيص في بريد والبريد اربعة فراسخ ومنها صحيحة زيد الشحام قال سمعت
ابا عبد الله يقول يقصر الرجل في مسيرة اثني عشر ميلا ومنها صحيحة اسمعيل
بن الفضل قال سئلت ابا عبد الله عن التخصيص فقال في اربعة فراسخ ومنها
صحيحة ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله ادنى ما يقصر فيه قال بريد
ومنها صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ان اهل مكة يتمون
الصلوة بعرفات قل ويلهم او ويحكم اي سفر اشد منه لا تم والساقة بين
مكة وعرفات اربعة فراسخ على ما حكى التنصيص عليه من الاصحاب ومنها
ما حددها باربعة فراسخ مع التقييد بضم الذهاب الى الاياب ليكون المجموع
ثمانية فراسخ كصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ادنى ما يقصر
فيه للسافر قال بريد ذاهبا وبريد جائيا وصحيحة ززارة بن ابي اللؤلؤة عن ابي جعفر قال
سئلت ابا جعفر عن التخصيص فقال بريد ذاهبا وبريد جائيا وكان رسول الله
اذا اتى ذهابا قصر وخاب على بريد وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره
بريد من ثمانية فراسخ وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سئلت عن

التقصير فقال في بر يد قل قلت بر يد قل لانه اذا ذهب بر يدا ورجع بر يدا
فقد شغل يومه الى غير ذلك من الاخبار ومنها ما قدره بثلاثة برود او مسيرة
يوم وليلة او فرسخ او يومين او ثلثة ايام اما هذه الاخبار فلا ينبغي التأمل
في ورودها مورد التقية لموافقة مضمونها لمذهب العامة واما بياض اليوم
ومسيرة يوم مع ثمانية فراسخ فالستفاد من التأمل في اخبارها ان للدار في
التقدير والضابط الحقيقي له هو الاذرع والترديد في بعضها ببياض يوم ليس
لاجل الاكتفاء باحدهما في التقدير ولومع المخالفة كما يزعمه صاحب المدارك
جودا على ظاهر الترديد بل التقدير الحقيقي هو الثمانية لانه الذي يمكن
انضباطه بخلاف التقدير بمسيرة يوم وبياضه ولذا وقع السؤال في صحاح
عبدالرحمن عن اختلاف بياض اليوم حيث قال ان بياض يوم يختلف فيسير
الرجل خمسة عشر فرسخا في يوم ويسير الآخر اربعة فراسخ وخمسة فراسخ
في يوم وقد نبهه الامام بان الاعتبار ليس بمطلق مسير اليوم حتي لا ينضبط
بقوله ليس الى ذلك ينظر اما رأيت سير هذه الاثقال بين مكة ومدينة ثم
اومى بيده اربعة وعشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ فان هذا الخبر صريح او
كالحريح في ان للناط الحقيقي هو الحد البالغ هذا المقدار من الاميال الذي
هو ثمانية فراسخ ولو كان المدار على السير المعتدل بحسب الزمان والمكان
والسير ولو مع مخالفته للمساحة لما كان وجه الالفاء والتقدير اربعة وعشرين
ميلا خصوصا مع ملاحظة اعطاء الضابط في السير بالاحالة الى كيفية سير
الاثقال فيعلم من ذلك ان المساحة هو الميزان الذي يرجع عليه عند الاشتباه
لمكان حصول الاختلاف غالبا في مسير اليوم لاجل الاختلاف في الازمنة
والامكنة ودواب السير والجد فيه وعدمه ويؤيد ذلك بل يدل عليه موثقة
سماعة للتقدمة في الجواب عن السؤال عن التقصير حيث قال انه مسيرة يوم

وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ فانه حدد مسير اليوم بالمساحة حيث قال وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ فيستبان من ذلك ان مسيره اليوم في الاخبار المقدرة للمسافة بها انما جعلت علامة لتحقيق للمسافة نظرا الى سهولة تناولها وعسر الاعتبار بالمساحة او تعذره لغالب الناس خصوصا اذا كان للقصد مما لم يتعارف السلوك اليه مع انه يمكن ان يقال ان الاعتبار بالمسح على كل حال حتى لو كانت العبرة بمسيرة يوم وكان المسح علامة لحصولها اذمع الاختلاف وحصوله في اقل من يوم يستكشف تطرق خلل في اعتدال السير وعدم حصول ما هو المناط من مسير اليوم في المسافة ومن هنا ينقذح ان التردد بين بياض اليوم والبريد في صحيح حتى ابي بصير وابى ايوب ليس تخييرا في مرحلة الاعتبار بل انما هو لاجل التقريب الى ذهن السائل مع كون المقصود من بياض يوم هو البريدان خصوصا بعد ملاحظة الاخبار التي كادت بعد التأمل ان تبلغ مبلغ الصراحة في التفسير والشرح فما في المدارك من الاكتفاء باحد الامرين مع العلم بالمخالفة غريب جداً كغرابة ما عن الشهيد الثاني في الروض من تقديم سير اليوم على المساحة نظراً منه الى ان دلالة الاخبار عليه اقوى والتقدير به اضبط لما عرفت من ان دلالتها على ما ذكرنا اقوى عند من اعطى التأمل حقه في تلك الاخبار مع ما عرفت من ان الامر في حديث الانضباط بالعكس اذلا اختلاف في الفراسخ والاميال بعد اطباق النصوص والفتاوى على ان كل فرسخ ثلثة اميال ومعلومية ان كل ميل ست وتسعون الف اصبع وان اختلفت القدماء والمحدثون في التقدير باربعة الاف ذراع او ثلثة الاف ذراع لا اختلافهم في اعتبار الذراع بعد اتقاقهم على بلوغ المجموع ذلك واما الاختلاف في الأذرع بالطول والقصير فلا يقدح بعد لزوم رجوع غير مستوى الحلقة الى مستويها في كل باب وهذا بخلاف التقدير بمسير اليوم فان احرار

السير للمعتدل في الزمان للمعتدل في المكان للمعتدل على الدابة المعتدلة على النحو الذي اشار اليه الامام بقوله اما رأيت سير هذه الاثقال في غاية الاشكال بل لا يكاد يحرز لتعذره او تعمسه ولهذا لم يكتف الامام بذلك بل اوضح ما هو للراد واقعا بالاياء بيده الشريفة باربعة وعشرين ميلا ثمانية فراسخ نعم يمكن الاستئناس له بالتعليل الوارد في رواية فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام انما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر لان ثمانية فراسخ مسير يوم للعامة والقوافل والاثقال فوجب التقصير في مسيرة يوم ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة سنة لان كل يوم يكون بعد هذا يوم فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره قلت تعليل وجوب التقصير في ثمانية فراسخ بانه مسيرة يوم للعامة كاشف عن ان المناط الواقعي في تقدير المسافة انما هو المسير ولم يجب التقصير في ثمانية فراسخ لانها للمسافة المنصودة بنفسها بل لانه يستعلم بها مقدار للمسافة الواقعية حيث ان احراز تحقق مسير يوم كما سبق متعذر او تعمس لغالب الناس لان المراد به السير المعتدل بجميع جهاته واسبابه في اليوم المعتدل من اول طلوع الفجر الى ذهاب الحمرة للشرقية اذ المراد من اليوم في اخبار المسير والبياض هو يوم الصوم كما فهمه الأصحاب ومن العلوم انه لا بد حينئذ من اشتغال هذا المقدار من الزمن بالسير من بدوه الى ختمه بلا زيادة ولا نقصان الا ما جرت العادة عليه من الاكل والشرب وسقى الدواب ونحو ذلك فيكون بلوغ الثمانية اشارة لتحقيق المسافة الواقعية للقدرة بمسير اليوم على النهج المعتبر شرعا وقضية ذلك ان يقتصر في الاعتماد عليها على حال الجهل بالتحالفة واما مع العلم بها فالمدار على السير لانه المسافة الحقيقية فالعبرة به لا بها ولكن يدفعه ان دلائله على ما قرئ بناء اقوى واظهر فان قوله لا اقل من ذلك ولا اكثر لا يجتمع

مع قصر الاعتبار على المسير وان اكنى بامارته حال الجهل فان مقتضاه مع العلم
 بالمخالفة تقديمه مع المخالفة في طارفي الزيادة والنقصية والا لزم ان لا يكون الاعتبار
 به حقيقة وهو خلف وهذا ينافي بالتنصيص على نفي الاقل والاكثر في دخالته
 في ما هو موجب للتصير فعنى قوله لا اقل ولا اكثر ان الزائد على الثمانية
 لا يدخل له في ما هو موجب للتصير ابداً بل هو كالزائد على المقدار المحدود
 به للمسافة لو كان الاعتبار بالمسير كعدم الاعتداد بالاقل في التأثير في إيجاب
 التصير كما لو لم يقصد من اول الامر واما التعليل فسوق لبيان الحكمة في
 وجوب التصير في هذه المسافة المقدرة بالمسح وانه لو لم يجب في هذا المقدار
 لما وجب رأساً لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة فلو لم يجب في مسيرة
 يوم لما وجب في مسيرة سنة لان كل يوم بعد هذا يوم فلو لم يجب في هذا
 اليوم لما وجب في نظيره فائقح مما ذكرنا كله ان المسافة الشرعية الحقيقية
 التي هي المدار في التصير في الصلوة والصوم هي ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك
 ولا اكثر ولا عبرة بغيرها مع العلم بالمخالفة الى ما ذكرنا مال الشهيد في الذكرى وجماعة
 منهم العلامة الطباطبائي في المصباح على ما حكى عنهم واما اخبار الاربعة مطلقاً
 فهي بظاهرها وان دلت على تحتم القصر بمجرد الاربعة وان لم يرد الرجوع
 اصلاً ليضم الاياب الى الذهاب فضلاً عن الرجوع ليومه او لغير يومه الا انه
 لا بد من حملها على صورة الرجوع وضم الاياب الى الذهاب بلعاط النصوص
 الصريحة في حصر للمسافة في الامتدادية والتلفيقية في الجملة وانه لا يشرع
 التصير في اقل من ذلك بل لا بعد دعوى ظهورها في ذلك بقريضة
 نصوص الثمانية والاربعة التلفيقية سيما بملاحظة انصرافها الى ما هو الشائع
 للتعارف في مثل تلك الاسماء نار الصغيرة من ارادة الرجوع كما هو الغالب
 للتعارف في اصل للسافرين ايضاً فضلاً عن قصد الاربعة خاصة بل يستفاد

من وثقة محمد بن مسلم للتقدمة ان عدم مشروعية العصر في الاربعة خاصة من المسلمات التي لا تنطرق اليها شبهه ولهذا اظهر السائل التعجب من الحكم بالتقصير في بريد بقوله قلت بريد فان تكرار الاستفهام عما اجاب به الامام كاشف عن تمام الاستغراب والامام ازاح تعجبه من ذلك بقوله لانه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه مبينا ان للرادب البريد حينما يطلق في لسانهم عليهم السلام انما هو للنظم الى الاياب لتكمل للمسافة الحقيقية فيكون هذا الخبر كالشارح لسائر الاخبار للقتصرة على ذكر البريد من غير تعرض لضم الاياب اليه تكميلا للمسافة ولولا ما ذكرنا لكان كل من التعجب وازالته في غير محله نعم في بعض الاخبار ما هو نص في الاكتفاء بالخمسة ولا يقبل هذا الحمل وهو صحيحة محمد بن عمران قال قلت لابي جعفر الثاني جعلت فداك ان لي ضيعة على خمسة عشر ميلا خمسة فراسخ ربما خرجت اليها فاقبم ثلثة ايام او خمسة ايام او سبعة ايام فاقم ام اقصر فقال قصر في الطريق واتم في الضيعة ولا فرق بينها وبين الاربعة مع انقطاع السفر بالضيعة لكنه كما سيأتي مطروح او محمول على الفراسخ الخرافية التي هي ضعف الفراسخ للمقدرة بها للمسافة في الاخبار او ما يقرب من الضعف على ما قيل وعلى اي حال فقد ظهر مما ذكر سقوط القول بتعتم العصر في الاربعة مطلقا وان لم يرد الرجوع اصلا كما نسب الى ثقة الاسلام استظهارا من اقتصاره على ذكر اخبار الاربعة ان لا بد معه من طرح الاخبار للمستفيضة الدالة على تحتم العصر في الثمانية الامتدادية او التلفية او حملها على التثنية كما قبل وتوهم الجمع بينها وبين اخبار الثمانية بان الاربعة ادنى ما يتحتم به العصر فلا ينفى في تحتم العصر في الثمانية ايضا لدخول الاربعة فيها مدفوع بما في اخبارها من جعلها ادنى ما يتحتم به العصر وفي الروى عن العمل انما وجب التقتصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر

كاندفاع توهم الجمع بينهما بمحمل اخبار الاربعة على الجواز مطلقا سواء اراد الرجوع ليومه او لغير يومه او لم يرد الرجوع اصلا والثانية على التحتم كما صنعه السيد في المدارك ونقله عن جده بل نسب ذلك الى الشيخ في التهذيب والاستبصار ودعى استتبعاه عن الشهيد في الذكرى وربما نسب ذلك الى جمع من القدماء كوالد الصدوق والنفيد والشيخ في النهاية والمبسوط واستقوى هذا الوجه في المدارك قائلا ان الاخبار الواردة في الاربعة كثيرة فلا اقل من الجواز وهو مع عدم تماميته في نفسه ينافي ما في صحيحه معوية بن وهب ووزارة المتقدمين لاشتمال الاولى على السؤال عن ادنى ما يقصر فيه للمسافر والتعليل في ذيل الاخيرة بقوله اذ ارجع كان سفره بر يدين ثمانية فراسخ الصريحين في عدم مشروعية التقصير بدون انضمام الاربعة الاياب الى الذهاب واما اخبار الاربعة المقيمة بضم الاياب الى الذهاب فلا ينبغي التأمل في انها سيقف مساق الشرح للاخبار المحددة بالثمانية الظاهرة بدواً في الامتدادية وانها اهم منها ومن التلفية في الجملة ولا خلاف في وجوب التقصير مع التلفيق حتى من القائلين بكفاية الاربعة في تحتم التقصر كالكليني وبعض فضلاء متأخري المتأخرين على ما نسب اليه في الحدائق سوى ما ما ينسب الى ابي الصلاح وان زهره لوالشيخ في الخلاف من القول بوجوب الاتمام في التلفيق جودا على ظهور اخبار الثمانية في الامتدادية ولم يعلم مخالفتهم صريحا في ذلك لان الاقتصار على ذكر اخبار الثمانية كما صنعه الاولان لا يدل على اختيارهما تحتم الاتمام مع التلفيق وكذا لفظ الثمانية في عبارة الشيخ وعبائرها فيمكن ارادة الاحتمال من الامتدادية والتلفية منها وما ينسب الى الشيخ في التهذيب من القول بالتخيير مطلقا حيث قال على ان الذي تقول انما يجب التقصير اذا كان مقدار المسافة ثمانية فراسخ واذا كان اربع فراسخ

كان بالخيار في ذلك ان شاء الله وان شاء قصر وطى اى حال فلا ريب في تحتم القصر عند التلقيق مع ارادة الرجوع ليومه اوليلته مع اتحاد السير عرفا وانما الاشكال والريب في ان ذلك شرط في وجوب التقصير في الملققة فلم يرد الرجوع ليومه وجب عليه التمام كما هو للشهور سيما بين المتأخرين او التخيير بين القصر والتمام كما نسب الى ظاهر المحكي عن والد الصدوق والشيخ في النهاية والمفيد في خصوص الصلاة دون الصوم فحكم فيه بتحتم التمام او تحتم القصر كما من ابن ابي عقيل فحكم بوجوب التقصير تعيينا على مرید الرجوع قبل تخلل القاطم سواء اراد الرجوع ليومه او لم يرد وان كان في عبارته المحكية مقتصر على ذكر اقامة عشرة ايام لوضوح عدم الخصوصية في الاقامة عشرة لجران المناط في غيرها من الفواطع حيث قال كل سفر كان مبلغة بر يدين او بر يذاهبا ويرى جاتيا وهو اربعة فراسخ في يوم واحد او ما دون عشرة ايام فعلى من سافر عندال الرسول ان يصلى صلاة السفر ركعتين ونسب ذلك ايضا الى طائفة من المتأخرين وهو الذى يغنى التعميل عليه نخلو الاخبار عن هذا الاشتراط وظهورها في الاطلاق وعدم ما يدل على التقييد سوى الفقه الرضوي حيث حتم التقصير مع ارادة الرجوع ليوم وخبر بينه وبين الأمام مع عدمه وهو لا يصلح حجة على التقييد واعتضاده بفتوى المشهور لا يصير حجة مع عدم حجته في نفسه واما اعراض الاصحاب عن هذا القول فليس بموهن له بعد معلومية استنادهم في ذلك الى ما فهموه من هذه الاخبار واما ما في رواية محمد بن مسلم من حصول شغل اليوم مع الرجوع بريدا فليس فيه دلالة على ذلك وانما هو اشعار لا يلحقه الاعتبار بل لا اشعار فيه لانه انما سبق تقريرها الى ذهن السائل حيث تعجب من اطلاق الامر بالتقصير في برید بعد ارتكاز عدمه في نفسه مع ان صحيحة زرارة للتقدمة لا تخلو عن

دلالة على عدم اعتباره بل هي بملاحظة التعليل فيها كالصرح في ذلك حيث ان
الظاهر من قوله كان رسول الله اذا أتى ذهابا قصر تكرر ذلك منه وانه من عادته
كما هو المستفاد من مثله مما هو شائع في مقام اظهار تكرر الفعل ووقوعه على
وجه العادة ومن البعيد كل البعد رجوعه لليوم في كافة اسفاره بحيث لم يتفق
له مرة لم يرجع ليومه واغوى دلالة من ذلك التعليل فيها بقوله لانه اذا رجع
كان سفره بر يدين ثمانية فراسخ اذ لو اريد الرجوع ليومه كان التعليل في
قوة ان يقال لانه اذا رجع ليومه كان سفره بر يدين ومفهومه انه لو رجع لغير
يومه لم يكن سفره بالغاً هذا المبلغ مع ان بلوغ السفر اليه حاصل على كل
تقدير ويدل عليه ايضا خبر منتظر الرفقة الذي يأتي الكلام فيه في المسافة النوعية
الاهم الا ان يقال ان المفروض فيه غير محل البحث ولهذا قال بضمونه من يعتبر
الرجوع لليوم كالشيخ في النهاية على ما حكى عنه السيد في الرياض ويدل عليه ايضا
صرح اخبار العروة فانها على كثرتها واستفاضتها صريحة في تحتمل القصر
على اهل مكة اذا خرجوا الى عرفات للنسك كصحبة معوية بن عمار
المتقدمة للضميمة تشديد التكبر على اهل مكة بقوله ويلهم اوو بحمهم وای
سفر اشد من هذا وفي خبر اسحاق بن عمار ويحهم كأنهم لم يحجوا مع رسول
الله فقصروا وحلها على التشنيع على الالتزام بالنمام او حل النهي في صحبة
معوية على الكراهة حل ريك لا شاهد عليه بعد استفاضة الروايات بوجوب
التقصير واشعار بعضها بان وجوب التقصير مما لا ينفي الريب فيه حيث
سئل الصالح عن مقدار التقصير فقال في بر يد الا ترى ان اهل مكة اذا
خرجوا الى عرفات كان عليهم التقصير (مسائل الاولى) لا يعتبر بعد اعتبار
قصد المسافة قطعها في يوم واحد وان جعلت عبارة عن مسير يوم فلو قطعها
في زمان اوسع مما جرت العادة عليه بكثير كان عليه التقصير كما لو قطعت

في يوم واحد اذ لا مانع منه سوى ما يتوهم من عدم صدق اسم للمسافر عليه
لو قطعها كل يوم بمقدار مرمى سهم او اقل لداعي التنزه او غيره وان قصد
طلي للمسافة وبلغ المقصد فالواجب حينئذ هو التمام استصحابا لوجوبه بعد
الشك في شمول الادلة لمثل هذه الصورة كما يجب التمام لو قارب بلده ولم يدخله
للترخص ومكث في القرى للتقاربة له الخروجه عن اسم المسافر ولا مجال
لاستصحاب وجوب القصر بعد فرض الخروج وعدم بقاء صدق الاسم
عليه ويدفعه ان وجوب القصر ليس مرتبا في لسان دليله على من تعنون
بهذا العنوان حتى يلزم المحافظة عليه تلبسا وبقاء لعدم تحقق للوضع مع
انقائه وانما هو مرتب على من قصد المسافة الخاصة وان كان ذلك حكا في
مورد السفر فعنوان المسافر منتزع من للوضع المحكوم عليه بوجوب القصر
وليس ما خوذا فيه حتى لا يترتب عليه حكمه مع عدمه بل نقول بذلك حتى
مع ورود خبر او اكثر ترتب الحكم فيه على التعنون به كما في موثقة سماعة
سئلته عن المسافر في كم يقصر الصلوة فقال في مسيرة يوم وذلك بريدان
وهما ثمانية فراسخ ومن سافر قصر الصلوة وافرط الا ان يكون تابعا لسلطان جاز
لان هذا الخبر وامثاله لا يصلح مقيدا للنصوص المطلقة لانها شارحه لما هو
للمراد منه شرعا وان المسافر الذي جعل في حقه التقصير والافطار من قصد
المسافة الشرعية وان صح سلب للمسافر عنه عرفا كما في الماكث في الاقربى
الواقعة في حواشي مصره ويدل على ذلك الاخبار الواردة في اهل مكة الامرة
بوجوب القصر عليهم اذا رجعوا من عرفات قبل دخول منازلهم مع تقاربها
للبيت فها في الجواهر تبعا للشهيد في الذكرى من الاستشكال في القصر
واولوية الجمع بين القصر والانتام في المورد وامثاله مما لا يصدق اسم للمسافر
وان لم يحصل شيء من قواطع السفر نظرا الى ان المناط صدقه مما ليس في

محلّه مضاعفا الى وضوح عدم الفرق بين التماذي في السير او السرعة الخارجة
من طور سير للتعرف مع انه لا يلتزم احد بعدم وجوب القصر في هذه
الصورة فان البطؤ الخارج عن العادة كالسرعة الخارجة عنها في الاخلال
بصدق عنوان المسافر وليس الوجوب في هذه الصورة الا لاجل كفاية قصد
للمسافة في نظر الشارع في وجوب التخصيص وهو مشترك بينهما ولعل هذا
اوضح من ان يخفى على من لاحظ اخبار الباب وتبع كلمات الاصحاب فلها
تشهد بان ما هو تام للنات في لحاظ الشارع في ترتب احكام القصر انما هو
بمجرد القصر الى المسافة المحدودة وان صدق اسم للمسافر ومصدمه على شرع
سواء فلو قصدها ولم يصدق عليه للمسافر ترتب عليه احكامه كما انه لو لم
يقصدها وصدق عليه اسمه لم يترتب لولسار اضعاف المسافة ومن هنا لا يجب
القصر على المتعاقب للشارد وان تعدى للمسافة اجماعا لم يبد له القصر في الاثناء
فتلاحظ المسافة من مبدء قصده الثانية تعيين مبدء المسافة وانه لنزل ك
ذهب اليه بعض قدمائنا على ما في محكي الدروس وحكى نسبة القول به الى
ولد الصدوق وان قيل بان مخالفته انما هي في اشتراط التخصيص بالتجاوز عن
محل الترخيص لاني احتساب مبدء المسافة من المنزل او اخر البلد كما يراه غير
واحد من الاصحاب اوحد الترخيص كما عن ظاهر الشهيد او الفرق بين البلاد
المتسعة وغيرها بكونه اخر المحلة في الاول واخر خطه البلد في الثاني كما عن
عدة من الاصحاب او هو مبدء الحير بقصد السفر اقوال وذكر الشيخ في
الجواهر انه لانص خاص في البين يدل على التعيين وربما يدعي استفادة
الثاني من تضاعيف الاخبار هذا بالاضافة الى مبدء المسافة واما المنتهي
فالظاهر انه لا اشكال في انه هو المنزل كما يدل عليه غير واحد من الاخبار
منها ما في صحيحة ابي ولاد الاتية لانك كنت مسافرا الى ان تصير الى

منزلك وربما ينسب إلى الذهن إمكان الاستيناس للأول بأخبار وقع التعرض فيها لذكر للنزل منها المرسل عن صفوان قال سئلت الرضا عن رجل خرج من بغداد يريد أن يلحق رجلا على رأس ميل فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهر وان وهي أربعة فراسخ من بغداد ففطر إذا أراد الرجوع ويقصر قال لا يقصر ولا يفطر لأنه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ وإنما خرج يريد أن يلحق صاحبه في بعض الطريق فتبادى به السير إلى الموضع الذي بلغه ولو أنه خرج من منزله يريد النهر وان ذاهبا وجائيا لكان عليه أن ينوي من الليل سفرا وجه الدلالة أنه هلل — عدم مشروعية التخصير ولا فطر في حق المسؤول عنه بعدم خروجه من منزله مریدا للسفر فيدل على أن الشرط في وجوب التخصير إرادة السفر بإرادة طي المسافة التي مبدئها للنزل وتدل عليه أيضا الفقرة الأخيرة وهي قوله ولو أنه خرج من منزله يريد النهر وان ويدفعه أن الرواية اجنبية عن هذه الجهة بل هي بصدد اعتبار قصد السفر في التخصير وذكر الخروج من للنزل إنما هو توطئة لبيان صحة السير بلا قصد كما هو صريح قوله إنما خرج يريد أن يلحق صاحبه في بعض الطريق ومن ذلك يظهر عدم دلالة الفقرة الأخرى عليه لسوقها لبيان وجوب التخصير مع القصد ومنها الموثقة عن الصادق عن الرجل يخرج في حاجة فيـهـ برخصة فاسخ أو مئة فيأتي قرية فينزل فيها ثم يخرج فيسير خمسة فراسخ أخرى ولا يجوز ذلك ثم ينزل في ذلك الموضع قال لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ فليتم الصلوة والظاهر أن هذه الرواية أيضا ناظرة إلى لزوم اعتبار القصد للمسافة من المسكن فكأن قصده من منزله أو قريته وللإدراك

انه لا يكون مسافراً حتى يقصد السير كما يكشف عنه السؤال في صدر
الرواية حيث سئل عن خرج في حاجة له فسير خمسة فراسخ نعم
لا يبعد الا تشاء منها كون المبدء مبدء السير بقصد السفر كما يؤمى اليه
التريد في قوله من منزله او قريته اي من اى مكان سار بقصد السفر سواء كان
من منزله او قريته او بلده ومنها مبدء ابن بكير عن الصادق في الرجل
يخرج من منزله يريد منزلاً اخر اوضيعة له اخرى قال ان كان بينه وبين منزله
اوضيعة التي يؤم برئذان قصر وعدلانها الى المطلوب واضح ومنها المرسى من
الصادق اذا خرجت من منزلك فقصر نسب الاستدلال به الى والد
الصدوق والظاهر ان هذا ايضا لا نظره الى تعيين المبدء بل
المراد به الاصح من البلد والمنزل اى اذا خرجت عما انت فيه
فقصر واما القول بتعيين اخر البلد فلا دلالة في الاخبار عليه صريحاً
واما قوله في اخر صحبة زارة ومحمد بن مسلم وقد سافر رسول الله الى ذي
خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون اليها برئذان فلا نظره الى هذه الجهة
بل للاراد توسط للسافة للعتبرة بينهما نعم استظهر ذلك بعض المتأخرين
من النصوص الواردة في لزوم القصر على اهل مكة اذا ذهبوا الى عرفات
فنها تدل على كون الاحتساب من نفس البلد لاحد الترخص والانتقص
للسافة عن البريد وانت خير بان هذه النصوص لا تصلح ادلة على تعيين
خصوص اخر البلد مبدءاً وان دلت على نفي كونه حداً لتخص فتكون ادلة
على الشهد واما بالاضافة الى غيره فهي ما كتبه عن تعيين اخر البلد والمنزل
فلا تنافي ان يكون للبداء هو المنزل كما لا يخفى واما القول بان المبدء هو
حد الترخص فلستدل عليه باقطاع حكم السفر فيما دونه ويدفعه انه خلط
بين مرحلة تحديد للسافة بدواً ومبدءاً لوجه الخطاب بالتمهيد الى المسافر

ولا دخل لاحدهما في الاخر فنالشارع انما اخر توجيه الخطاب به اليه الى الخروج من حد الترخص بمقتضى ادلة اشتراط الخروج عنه في وجوبه من جهة ان المحكمة الاربعية في تشريعها هي الارفاق على المكاف لما يلاقه في سفره من النصب وهو انما يحصل غالبا بعد الخروج من الحد فوجب التفتير عليه في هذا الحال ولا دخل في هذه الجهة كون مبدء المسافة هذا الحد او غيره من سائر المبادي واما القول بالتفصيل فنسبه صاحب الحدائق الى الاصحاب وذكر انه لم تقف له على دليل وذكر الشيخ في الجواهر ان المبدء اول اثبات صدق للمسافر عرفا وانه يصدق بمجرد الخروج من البلد في العرف انه مسافر ما لم يكن خارق للعتاد في السعة وان كان بين بساتينه ومزارعه واما البلاد العظيمة فقد تقل تصر يح غير واحد من الاصحاب بان مبدء التقدير فيها الخروج عن المحلة لتحقق السفر بالخروج عنها ويظهر من ذلك انهم جعلوا المناط في تعيين المبدء صدق اسم المسافر وهو يتفاوت بتفاوت البلاد بحسب السعة وعدوها وان هذا هو مستندهم في التفصيل وان استشكل في تحقق هذا المناط في البلاد المتصلة المتصلة دورها ومحالها المحاطة بالحصن وكيف كان فقد عرفت انه لا دليل يعين احد الامور المذكورة فلا بد من النظر في ما تقتضيه اطلاقات نصوص الباب وهي لا تساعد الا على كون المبدء هو للنزل واحاط صالحوه للاعتبار به وشمول الاطلاقات له فلا اعتبار بما عداه مستلزم لالغاء الاطلاقات بالاضافة اليه وعدم الاخذ بما في مورده بخلاف ما اذا عمل بها فيه اذ لا يبقى المجال حينئذ للمبرة بغيره في تقدير المسافة به بعد تأخره عنه بحسب التقدير هذا ما تقتضيه الادلة واما مع الشك في حصول المسافة الواقعية للشك في ما هو مبدءها للموجب للاختلاف زيادة وتقيصة فليصعاب التمام في جانب الموضوع او الحكم عالم عن العارض

فيسمى محمداً اما الحالة التي كان عليها لاوجب للتكليف بالتمام بناء على اعتبار
الحضر والمنع في موضوع الحكم واخذت لافه بقبولها واما وجوب التمام
المعلوم سابقا لو كانا من الحالات الغير المعددة للموضوع الثالثة لاخلاف في
وجوب التقصير مع العلم ببلوغ المسافة سواء حصل بالاعتبار او الشباع
على المشهور بل كذا ان يكون اجماعا سوى ما من الذخيرة من التوقف في
ذلك واما للبيئة نظائر الاصحاب اعتبارها في المقام كغيره لعموم قوله الاشياء
كلها على هذا حتى تستبين او تقوم البيئة وعموم قوله اذا شهد
عندك للمسلمون فصدقهم واما الظن فالظاهر عدم العبرة به في اثبات التكليف
بالعصر وان احتمل الاكتفاء به لتعذر العلم وعسر قيام البيئة بل عن الشهيد
الثاني في الروض الاكتفاء بمطلق الظن القوي معللا بأنه مناط العمل في
كثير من العبادات كما ان الظاهر عدم العبرة بالعدل الواحد ايضا للعصر في
قوله الاشياء كلها على هذا حتى تستبين او تقوم به البيئة وعن الذكرى والروض
الاكتفاء به ولعله لاطلاق ادلته كما قيل وهو غير معمول به في الموضوعات
ولو تعارضت البيئتان فنقطت احدهما ببلوغ المسافة والاخرى بعده فعمد
الذكرى والمعتبر تقديم بيئة الاثبات والعمل بالتقصير ولعله كما عن الاول لعدم
قبول شهادة النفي واستقر به في المدارك فيما اذا كانت البيئتان مطلقتين كما
اذا نهضت احدهما على بلوغ للمسافة والاخرى على عدم بلوغها مطلقا واما
لو فرض استنادهما الى الاعتبار مثلا بان قالت احدهما اني اعتبرتها فوجدتها
ثمانية والاخرى اعتبرتها فوجدتها سبعة فالتجأ لاخذ بيئته النفي لاعتضادهما
باستصحاب التمام وتبعه على ذلك الشيخ في الجواهر واستشكل بذلك على
الشهيد في الذكرى حيث استدلل على ذلك بان شهادة النفي غير مسدودة
ولكن تردد في الرجوع الى الاحتياط او اصابة التمام مع فقد للرجح واستقوى
الاخير ويظهر من ذلك الحالة مذهبنا من الثلاثينين وعدم جعله الافتراض

باستصحاب المأمور رجحاً وان كان هو المرجح عند عدم العمل بها نظراً الى ان
 الجاهل الذي تعارضت عنده البينتان كالشاك الذي يجب عليه التمام بلا
 خلاف والظاهر ان الاعتضاد بالاصل يكفي مرجحاً لتقديم البيضة النافية بعد
 تعرضها للاثبات للسند الى الاعتبار وان لم تظهر الشرة بحسب العمل واما
 القول بالتخير بالعمل بايهما شاء كما نقل عن بعض فلا وجه له لارتفاع
 التخيير بوجود المرجح في بيضة النفي واما لو جهل البلوغ وجب عليه التمام لان
 التقصير انما يجب اذا علم بان المقصد بالغ حد للسافة وان زاد عنها ومع الجهل
 فالاصل عدم تحقق موجب القصر ولو صلى قصراً اعدوا مع انكشاف
 بلوغها ولو صلى تماماً لم يعد بعد الانكشاف لقاعدة الاجزاء وان استشكل
 في ذلك فيما اذا كان الانكشاف في الوقت وفي وجوب القصر عليه فينبذ
 وعدمه وجهان الاصل وتوقف تحصيل الواجب عليه وربما يفصل بين قصر
 القصر وعدمه فيحكم بالوجوب في الثاني وعدمه في الاول لادلة نفي السرر
 ويظهر ذلك من الشيخ في الجواهر ويمكن استفادة عدم وجوبه من حكم
 الشارع بعدم وجوب الاعادة مع الجهل بالحكم ولو تقصير أو لمع الانكشاف
 في الوقت لكشفه عن عدم الاهتم بهذا الحكم مع الجهل والا لوجب
 الاعادة معه اذا كان من تقصير فيه تنفي ذلك عدم القصر اذا كان الجهل
 بالموضوع اذ وجوب القصر مع الجهل به لا يلزم عدم ايجاب الاعادة مع
 التقصير للنفي الى الجهل بالحكم ثم ان هنا فرعين يربط بينهما والفرق بينهما وذلك
 لقطع المسافر بعدم بلوغ ما بين منزله ومقصد الملة او مقصده جازماً بعدم
 البلوغ عازماً على عدم التوجه اليه على تقدير بلوغها واقماً فانكشف في الانتهاء
 بلوغها والظاهر انه لا اشكال في وجوب القصر عليه ولو طمع بكونه مسافراً
 وعلم على قطعها المانع من اثباتي بحيث لو فرض عدم كونه مسافراً عنه قصد

ما وراء ما قصده فعلا خطائه في الاعتقاد بلوغه اليها لان داعيه انما يدعو الى قطع للمسافة لخصوص هذا المقصد الذي قطعه خطأ الاعتقاد بلوغها فانكشف انه ليس بمسافة فهل يحكم هنا بترتب احكام المسافر عليه بلحاظ صدق قصد للمسافة وان لم تكن مسافة واقعية فاذا قصد ما وراء ذلك تحصيلها للمسافة الواقعية لم يعتبر كونه مسافة في حد نفسه بل يكفي كونه كذلك ولو باحتساب ما قطعه منضمنا الى ما قصده نظرا الى صدق انه خرج من منزله قاصدا للمسافة وان اخطأ في تطبيقها على الامتداد المقصود اولا اولا يحكم عليه بذلك نظرا الى انه قصد الامتداد المتوسط بينه وبين مقصده الخاص وهو ليس بمسافة حسب المفروض غاية الامر انه انما تحرك نحو قطعه لاعتقاده القاسد بلوغ ذلك الامتداد مسافة شرعية وخطائه في الاعتقاد لا يجعله قاصدا لها فان كان المناط قصد عنوان للمسافة لا مجرد المسافة الواقعية مع الجهل بكونها مصداقا للمسافة الشرعية بحيث لو علم بان الامتداد المقصود مصداق لها لما قصده بل قصد ما دونه كما هو المفروض في الصورة الاولى لزم ان لا يحكم بوجوب القصر في الصورة المذكورة لو انكشف الواقع في الاثناء ولم يتبدل قصده الى ما هو دونها وذلك لازوم استمرار المقصد لها في وجوبه مع ان وجوب القصر حينئذ كالسلم نعم لو صلى تمام ثم انكشف الخلاف في الوقت فهو مسألة اخرى لا دخل لها بما نحن فيه يحكم فيها بعدم وجوب الاعادة مع الجهل على المشهور لروايات دلت على الاجتزاء بالتام في موضع القصر وان كان المناط المقصد الى ما هو مصداق للمسافة واقعا وان جهل بالعنوان بل ولو مع الانطع بعدم كونه مصداقا لما كما في الصورة الاولى لزم الحكم بوجوب التمام في صورة العكس لو لم يقصد من مكانه مسافة مستقلة بل بقي على المقصد الاول

لأن الخطأ في التطبيق لا يجعله قاصدا حقيقة مع فرض عدم بلوغ المقصود
مسافة واقعية وإن كان قاصدا إليها على تقدير علمه بعدم بلوغ الامتداد الذي
يريد قطعه للمسافة الشرعية والظاهر عدم كفاية قصد للمسافة بعنوانها بل
المعتبر قصد ما هو مسافة واقعا سواء علم بكونه مصداقا لها أو جهل أو علم
بعدمه وأما دعوى لزوم العلم بكون الامتداد للمقصود مسافة واقعية ولا يكفي
بمجرد كون المقصد مسافة واقعا مع الجهل فضلا عما لو قطع بعدم كماله
بعض متأخري المتأخرين في صورة الجهل نظرا إلى أنه في حال خروجه مع
الجهل لم يقصد السفر الشرعي بعنوان أنه كذلك فلا يلتفت إليها لأن
للمستفاد من روايات الباب أنها ما هو اعتبار للمسافة الواقعية ولا يجب قصد
السفر الشرعي بعنوان أنه كذلك فلو ظهر في الإثراء كون الامتداد إلى
المقصد مسافة لزم التقصير نعم لا يجب إعادة ما صلى تماما لقاعدة الأجزاء لو
انكشف الحال بل يجب عليه التمام في حال الجهل وعدم انكشاف الواقع
في الرابعة ~~ب~~ لو كان إلى مقصده طريقان مختلفان ببلوغ للمسافة وعدمه
فسلك الطريق الأبعد البالغ وجب عليه التقصير إذا كان لغير داع الترخيص
أجماعا وكذا إذا كان لداعيه على الأظهر الأشهر بل لم يحكم الخلاف في ذلك
إلا عن ابن البراج لاطلاق النصوص وعدم حرمة هذا المقصد ودعوى أنه
كاللهي بصيده فلا يصنى إليها لأن الكلام في سلوك الأبعد بداع الترخيص مع
اجتماع شروط التقصير فإن كان قصده هذا موجبا لانتفاء شرط من شروطه
كتوهم كونه سفر معصية مثلا لم يختص بالطريق الأبعد بل لوسلك الأقرب وأراد
الرجوع ليومه على ما هو المشهور من اعتبار ذلك بهذا الداعي وجب عليه التمام
وإن لم يوجب ذلك بل كانت الشروط مجتمة فلا وجه لوجوب التمام عليه نعم
يمكن تقريب الاستدلال على وجوب التمام بوجه آخر وهو أن ظاهر الأخبار

وجوب التفسير على من قصد المسافة للتعارفة بان كان المقصد بالغاً جدها في نفسه لا يجعله بالغاً اليها كما لو فرض أنها فرسخان وسلك على نحو التوريب فبلغت للمسافة في الخط للورب ثمانية فراسخ فإن الاخبار منصرفه عن مثل هذه الصورة واسكنه مدفوع بمنع الانصراف بل ظاهرها الاكتفاء بمجرد قصد للمسافة بأي نحو اتفق ومن للعلوم صدق قصدها عند السلك من الطريق الا بعد حقيقة فلا وجه الاستشكال في وجوب التفسير كما لا وجه له في صدق للسافر عليه لوضوح صدقه مع ما مر عليك من عدم لزوم المحافظة على هذا الصدق في موارد التفسير لعدم اعتبار هذا العنوان موضوعاً في الأدلة وان سلك الطريق الأقرب فإن بلغ أربعة فراسخ واراد الرجوع ليومه بناء على ما هو المشهور من اعتباره قصر وان لم يبلغ ثم وان كان مع الرجوع من الأبعد ثمانية لعدم كفاية مطلق التلقيق على ما هو ظاهر اخباره فإنها اعتبرت كون النهاب بريداً كما في صحيحة ابن وهب المتقدمة وغيرها من الصحاح فإنها تدل بظاهرها على اعتبار عدم كون النهاب اقل من الأربعة فلو كان النهاب مثلاً ثلثة فراسخ والاباب خمسة أم وان قصد الرجوع ليومه نعم - قصر لو انعكس القرض واخبار التلقيق لا تأتي عن ذلك لأن اخبار الثمانية إنما دلت على لزوم عدم نقصان المسافة عن الثمانية اهم من كونها امتدادية او تليقية واخبار التلقيق ناظرة الى اعتبار بلوغ النهاب اربعة اذ هو اول للراتب التي يوجب قطعها ان يكون للسافر مسافراً واعتبار بلوغ الرجوع اربعة إنما هو لتكميل الثمانية لا لخصوصية في الأربعة ولو كان الأبعد مسافة قصر حال رجومه فيه لأنه قاصد للمسافة فيجب عليه التفسير بمقتضى النصوص واحتمال اختصاصها بالتهابية مما لا ينبغي الالتفات اليه بعد اطلاق النصوص بل ظهورها في الاكتفاء بمجرد قصد الثمانية وهو مما لا اشكال فيه وإنما

الاشكال في مالو قصد الرجوع به من لول الامر فهل يقصر في الذهاب ان كان اقل من اربعة كما لو فرض كونه فرسخين والرجوع ثمانية نظرا الى صدق انه خرج من بيته قاصدا للمسافة غاية الامر انها قصدت مع الزيادة فيترتب عليه احكام للسافر في الطريق والبلد والرجوع وان لم يكن لبومه او يتم الاعتبار كون الذهاب اربعة ويجرد قصد الرجوع من الابد في اول الخروج غير مؤثر في وجوب التخصير عليه مالم يشرع في الضرب فيه وهذا هو الظاهر لان الاعتبار انما هو قصد للمسافة ابتداء وهي غير مقصودة في الفرض ولذا لا يقصر من قطع للمسافة بقصود متعددة الا حال الرجوع اذ نية الرجوع من الابد ينحل الى قصدين قصد لقطع مادون للمسافة الى مقصده وقصد منه الى تمام للمسافة والاول غير مؤثر في التخصير كما ان الثاني غير مؤثر في وجوبه قبل الشروع في الابد هذا تمام الكلام في ما يتعلق بالمسافة واما قصدها فهو مما اطبقت النصوص والفناوى على اعتباره من غير خلاف لاحد من العلماء في ذلك وبدونه يجب التمام وانتفائه بانتفاء احد الامرين اما قصد مادونها منظمها الى قصد اخر مثله وان قطع اضعاف للمسافة او بعدم قصدها رأسا وان قطع للمسافات كلها ثم لا يدري اين يذهب بل ليس معنى اعتبار للمسافة الا اعتبار قصدها ولعل هذا هو السبب في جعل بعضهم لها مع التصدد شرط واحد الان اقرادها بالاعتبار مع اعتبار المقصود وم اعتبار قطعها مضاقا الى المقصد والا فلا وجه لاعتبارها منفردا مع لزوم قصدها شرعا مع ان القطع غير معتبر بالايجاب المحكي في المدارك ومن هنا استدل عليه في المدارك بان اعتبار هذا الشرط انما يقتضي باحد الامرين اما قصدها ابتداء واما قطعها اجمع والثاني غير معتبر اجماعا فيتمتعين الاول وعلى اى حال فقد استدل على اعتباره برواية صفوان النخعي وهي ظاهرة الدلالة على المطلوب وان فصلت

بين التقصير والانقطاع في ما لو لم ينزل من الليل وموتة عمار من اوسعبد
الله قل مثلته من الرجل يخرج في حاجته وهو لا يريد السفر فيمضي في ذلك
بنمادى به للمضى حتى يمضي ثمانية فراسخ كيف يصنع في صلوته قال يقصر ولا
يتم الصلوة حتى يرجع الى منزله وهي لا تدل على المدعى بوجه لان السؤال
عن صنعه حال ارادة الرجوع تقصيرا او تاما لا ما صنعه حال التمداد في المضي
على ما هو الظاهر في قوله كيف يصنع في صلوته بلفظ المضارع ومن هنا عده
في الوسائل في اخبار العود من السفر وجوب التقصير حينئذ عليه لاجتماع
شرائطه واقعا لا يدل على اعتبار القصد للمسافة لان ذلك يجتمع مع عدم
شرطية القصد في وجوب التقصير ولو حملت على السؤال عن صنعه في حالة تمادى
المضى به وهو غير صريد للسفر دلت على خلاف المطلوب لان مدلولها حينئذ
وجوب التقصير وعدم مشروعية التمام وهو يناقض اشراط القصد في وجوبه
الهم الا ان يكون السؤال عن الصنع حال الرجوع لاحتمال اختصاص حكم
التقصير بالثمانية الذهابية بعد الفراغ عن وجوب التمام في الذهاب لا تنفاه
شرط التقصير وهو القصد ويكون فرض التمداد في السير مقدمة للسؤال عما
يصنعه حال الرجوع لاظهار ما هو مورد احتمال اختصاص حكم التقصير به وانه على
تقدير الاختصاص به واقعا فاقد لما هو شرط وجوبه على نحو الاختصاص والجواب
وقع بعد تقريره على اعتقاد انتفاء شرط التقصير رادعا له من احتمال الاختصاص
باجباب التقصير حال العود بل ربما يشعر بذلك في مشروعية التمام الى
الرجوع الى المنزل بعد ايجاب التقصير بقوله لا يتم الصلوة حتى يرجع الى منزله
فان تأكيد الامر بنفي المشروعية بعد ايجاب التقصير يشعر بان السائل انما
توهم الاتمام حال الرجوع لتوهم اختصاص التقصير بحال الذهاب والافلانكتة
لنفي الاتمام بعد ايجاب التقصير لكنه بعيد جدا عن ظاهر الرواية اذ ليس فيهما

يدل او يشعر بمفروضة وجوب الاتمام حال الذهاب سؤالا وجوبا لتكـو—
حجة المدعى نعم تدل على اعتبار القصد للوثقة الاخرى لئلا المتقدمة في مبدأ
المسافة قلن الظاهر من السؤال فيها — ا هو السؤال عمن خرج من
بيته غير قاصد للسفر بل لحاجة يطلبها فيتأدى به السير الى ان
يقطع ثمانية فراسخ من غير قصد والجواب انما يدل على عدم كفاية مجرد
القطع ما لم يترن بالقصد من اول الخروج فعني قوله فيها لا يكون مسافراً
حتى يسير من منزله او قريته انه لا يكون مسافراً شرعاً بحيث يترتب عليه
حكم وجوب التهر والافطار حتى يريد السير البالغ حد الثمانية من اول
خروجه من منزله او قريته والمراد من قوله فليتم الصلوة هو الاتمام في
الذهاب لا في الاياب لتحقق قصد للمسافة بقصد الرجوع وهذه الرواية
كرواية صفوان تدل على اعتبار قصدها ابتداء مضاعفاً الى اعتبار قصدها أصلاً
فن قصد ما دون للمسافة ثم قصد مثله وهكذا لا يقتصر وان بلغ المجموع
اضاعاف للمسافة لان مجرد القطع غير كاف واما قطع هذا المجموع وان وقع عن
قصد الا انه لم يقع عن قصد واحد ابتداء بل بقصود متعددة متجددة نعم يجب عليه
التصريح حال العود لتعلق القصد ابتداء بما قطعه بقصد الرجوع واما ضم ما بقي من الذهاب
في ما كان اقل من المسافة بالرجوع في ما اذا كان بالغاً حدها كما لو قصد اقل
من اربعة فراسخ وكان الرجوع ثمانية فقد اسمعناك في مسألة اختلاف
الطريقين بالتقرب والبعد بالبلوغ حد المسافة وعدمه عدم جوازه وان الحكم
الذي فيه الى حد العود لخروج الفرض عن الأدلة الموجبة للتصريح على من
قصد الثمانية وأدلة التلفيق لعدم قصد للمسافة حينئذ ابتداء وليس الامتداد
الباقى من الذهاب مسافة في نفسه وليس بالغاً نصف المسافة حتى يندرج تحت
أدلة التلفيق لانها كما مر اعتبرت بلوغ الذهاب يريدان لم نلتزم باعتباره

في الجهيء بالمجود على ما فيها نظرا الى ان ضرب البريد ايضا للمجيء مبقى على الذات من ان الذهاب اربعا يصادف مطابقته مع العود والا فالنظر فيها الى لزوم تكميل الثمانية التي هي للمسافة المعتبرة فاعن بعض من الاكتفاء بغير الباقي من القحطاب الى العود اذا كان وعده مسافة ضعيف جدا لادليل عليه واضعف منه الاكتفاء بمطلق الضم وان لم يبلغ العود مسافة في ما اذا كان المجموع مسافة وههنا مسائل مهمة يجب التعرض لها الاولى ان المعتبر في قصد المسافة هل هو قصد المسافة الشخصية او يكفي النوعية وعلى تقدير الاكتفاء بها فهل يكفي بالاعم من الامتدادية والتليفية او يقتصر على خصوص الامتدادية فنقول ان صور القصد تختلف فربما يتعلق القصد بقطع ثمانية فراسخ في اي مكان اتفق بلا اختيار شخص من الامتداد حيث ان الغرض يتعلق بسير للمسافة بلا دخل خصوصية الامتدادات المختلفة في قصده فيتبدل قصده بعد قطع مقدار من الطريق الى قصد طريق آخر وقارة يتعلق بسلوك طريق خاص بالغ للمسافة على نحو يعين الطريق والقصد في مرحلة القصد ثم يتبدل الى طريق اخر الى مقصد غيره واخرى يتعلق الغرض بامتداد خاص ينتهي الى مكان خاص بحيث لو فرض هذا القاصد عدم تيسر قطع ذلك الامتداده لجزم بعدم السفر لخصوصية فيه دخيلة في غرضه اما الصورتان الاوليان فلا اشكال في لزوم القصر اذا تبدل الرأي بعد قطع مقدار من المسافة الى طريق اخر يبلغ مع ما قطعه حد المسافة لانه يصدق عليه حقيقة انه خرج من منزله مريداً ثمانية فراسخ والعدول من فرد من الامتداد الى فرد اخر لا يضر بهذا الصدق فما عن الشهيد الثاني في الرؤوس من احتمال كون العبارة بالمسافة الشخصية مما لا وجه له بل اعتبارها كاد ان لا يعقل لان السير في المسافة الشخصية وهي الخط الامتدادى للشخص

بكافة الشخصيات لا يتفق لاحد غالبا ومع الاكتفاء بطلاق السير في الامتداد فلا فرق بين الافراد في ما لو بدل فردا بغيره كما لو قصد اولا الذهاب الى بلد ثم تبدل القصد في اثناء الطريق الى الذهاب الى بلد اخر او بدل بعض الطرق الى مقصد واحد بطريق اخر واما الوجه في سلوك طريق خاص او بلد خاص على نحو يجزم بعدم الخروج من بلده لو اتفق عدم تيسر سلوكه له ثم بدا له في اثناء الطريق تبديل طريقه او مقصده فلا يخلو حينئذ من اشكال لان ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد فلا يصدق عليه انه خرج من بيته مرربدا ثمانية فراسخ لان مجزء قصد الثمانية ليس حلة تامة لوجوب التفسير بل العلة لحدوث الوجوب الخروج عن احد الترخص لمن لا يكون كثير السفر قاصداً ثمانية فراسخ امتدادا او تليفيا مطلقا وفي ما اذا اراد الرجوع ليومه مع استمرار القصد وفي هذه الصورة لم تقصد للمسافة مستمرا اما بالاضافة الى اصل المسافة فلانها لم تكن مقصودة من اول الامر حتى يقع الاختلاف في افرادها كفي الصورة الاولى بل الثانية لان المسافة فيها مقصودة ايضا بنفسها وانما طبق الكل على فرد خاص لاجل التعارف كما في الطرق للتعددة للتعارف بعضها او لتعلق الغرض كما في تبدل البلد اذا تبدل الغرض واما بالاضافة الى المسافة المخصوصة التي تعلق الغرض بقطعها لا غير فلانها وان قصدت الا ان قصدها انقطع وتبدل بقصد اخر وللغرض ان للمسافة الجديدة لم تكن مقصودة من اول الامر بل قصد عدمها فهي من حين القصد غير بالغة حد المسافة الشرعية وبضمها الى المسافة المقطوعة بالقصد الاول وان بلغت حدها الا انها ليست مقصودة بقصد واحد بل بقصدين نظير ما لو قصد مادون المسافة ثم تجدد قصد اخر الى مادونها يبلغ مجموعها المسافة واطلاق الادلة لا يشمل مثل هذه الصورة واما صورة الاتقال من الامتدادية الى التلفية ففعالها في اختلاف احوالها والاشكال

في ، ض فر وضا حال الانتقال من فرد الى اخر في الامتدادية فلا ينبغي التردد في وسو - التفسير اذا كانت الثمانية مقصودة على اى نحو اتفقت اولم يجزم بعدم التلبيق وعدم الرجوع مع تحقق قطع الاربعة او ازيد وان كان قد قصد الامتدادية من اول قصد الخروج وللمنم عن ايجاب التلبيق حينئذ لبقاء حكم السفر كما من المحقق السكاظمي لو اراد به مثل هذه الصورة خال من الدليل بل الدليل على خلافه لصدق قصد المسافة ولو تلبية مضافا الى النصوص الدالة على التفسير مع الرجوع عن الاربعة لو عدل عن المسافة النهائية ولا وجه لدعوى توقف التفسير مع التلبيق على قصد الرجوع من اول الامر اما في صورة تعلق القصد اولا بالاعم من الامتداد والتلبيق فواضح بعد الاعتراف بكفاية قصد المسافة النوعية لان حال العدول من الامتداد الى التلبيق حينئذ كحال العدول من فرد من الامتداد الى غيره ولا يضر عدم قصد الرجوع بعد تعلق القصد بالاعم ككفاية هذا المقدار من القصد في ضمن قصد ااعم واما مع تعلق القصد بخصوص الامتداد ثم الرجوع منه بقصد التلبيق لان قصد الرجوع ولو بعد بلوغ القصد الذي هو مسافة حاصل مع امكان دعوى عدم اعتبار قصد الرجوع في هذا القرض والقرض السابق بل هو في ما اذا لم يقصد كلى المسافة او خصوص المسافة الامتدادية اولا اذ لا يمتنى قصد الرجوع من اول الامر من اربعة فراسخ مع قصد كلى المسافة او خصوص الامتدادية فالادلة المعتبرة لقصد الرجوع منزلة على ما عدى محل القرض وهو ما اذا كان للقصد هو خصوص الاربعة ووجه اعتباره حينئذ واضح حيث انه لو لم يقصد الرجوع من اول الامر لم يمكن القصد متعلقا بالمسافة فلا بد من قصد الرجوع من اول الامر حتى يتحقق قصد ها الذي هو شرط في وجوب التفسير نعم لو كان المراد من للمنع عن الترخص للمنع عنه في ما لو

فصد عدم الرجوع بنحو الجزم عاقداً النية على ان لا يرجع الى البلد الذي
خرج عنه وبدا له بعد بلوغ اربعة فراسخ العود اليه لكان موجها اذ لوجه
حينئذ لبقاء حكم القصر حال الرجوع اذا لم يكن في نفسه مسافة لما ذكرناه
سابقاً من عدم وجود شرط التخصيص في هذه الصورة لان ما وقع لم يقصد
وما قصد لم يقع لان قصد للمسافة للمدة لا يؤثر في بقاء الحكم السابق مع
انقطاعه وتبدله بقصد اخر يقطع به ما لم يقصد بل قصد عدمه في باديه
الامر وربما يستدل على بقاء حكم الترخص مع العدول الى التلقيق ولو
مع الرجوع في غير اليوم كما هو المذهب باخبار منها صحيحة ابي ولاد قال قلت
لابي عبد الله اني خرجت من الكوفة في سفينة الى قصر بن ابي هبيرة وهو
من الكوفة على نحو عشرين فرسخاً في الماء فسرت يومى ذلك اقصر الصلاة
ثم بدالى في الليل الرجوع الى الكوفة فلم ادر اصيل في رجوعي بتصغير ام
بتمام فكيف كان ينبغي ان اصنع فقال ان كنت سرت في يومك الذي
خرجت فيه بريداً فكان عليك حين رجعت ان تصلي بالتصغير لانك
كنت مسافراً الى ان تصير في منزلك قال وان كنت لم تسر في يومك
الذي خرجت فيه بريداً فان عليك ان تقضى كل صلاة صليتها في يومك
ذلك بالتصغير بتمام قبل ان تقوم من مكانك ذلك لانك لم تبلغ للوضع
الذي يجوز فيه التصغير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت وعليك
اذا رجعت ان تتم الصلاة حتى تصير الى منزلك وهذه الرواية وان كانت
دالة على وجوب التصغير مع العدول عن المسافة الذهابية الى التلقيق اذا بلغ
اربعة فراسخ معللاً بكونه على السفر الى بصير الى منزله لعدم اضرار الاشتغال
على ما لا يلتزم به من اعادة ما صلاه قصره اذا لم يبلغ بريداً لاصحاً وجوب
القضاء عليه فوراً في حجة صدرها مع امكان حمل الاعادة على الاستعجاب

الأنها واردة مورد الغالب من فاء القصد للرجوع ولو به — بلوغ المقصد
وعدم ارادة الانتطاع عنه وعدم الدخول فيه بعد الخروج على سبيل البت
والجزم كما يشهد به مورد الرواية حيث ان الظاهر منه هو الخروج من الكوفة
لمسيس الحاجة الى النهاب الى قصر ابن ابي هبيرة مع قصد الرجوع الى
الكوفة بعد حصول الغرض ويشهد له تعليل الامام لوجوب التقصير عليه
مع بلوغ البريد بقوله لانك كنت مسافرا الى ان تصير في منزلك فان
الغالب هو البناء على التصير الى المنزل فلا دلالة لما على حكم ما لو قصد
هدم الرجوع من اول الامر وما ذكرنا يظهر حال رواية اسحاق بن عمار
سئلت ابا الحسن عن قوم خرجوا في سفر فلما انتهوا الى الموضع الذي يجب
عليهم فيه التقصير قصروا من الصلاة فلما ساروا على فرسخين او على ثلاثة
فراسخ او اربعة — تختلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم الا به فاقاموا
ينتظرون مجيئه اليهم وهم لا يستقيم لهم السفر الا بمجيئه اليهم وقاموا على
ذلك اياما لا يدرون هل يضررون في سفرهم او ينصرفون فويل ينبغي لهم ان
يتموا الصلوة او يقيموا على تقصيرهم قال ان كانوا بلغوا مسيرة اربعة
فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا او انصرفوا وان كانوا ساروا اقل من
اربعة فراسخ فليتموا الصلوة اقاموا او انصرفوا فاذا مضوا فليقصروا فان
هذه ايضا لا تدل على الترخص مع البلوغ مسيرة اربعة فراسخ وقصد
عدم الرجوع من اول الخروج بل ناظره الى ما هو المنعارف من قصد
الرجوع الى المنزل حال الخروج ومثلهما غيرها مما دل على الترخص مع
العدول الى الرجوع بعد قصد للمسافة الامتدادية فمثل هذه الصورة في القرض
والقرض السابق لا يخلو عن اشكال وطريق الاحتياط واضح ثم لا يذهب
عليك عدم صحة ذلك بمثل هذه الاخبار مما دل على الترخص مع العدول

من المسافة الامتدادية الى التلقينية في مالو كان قاصدا لكلى للسافة او
خصوص الثمانية لكن لا بشرط لا كما هو قضية الصورة الاخيرة على
جواز العدول من فرد من الامتدادية الى فرد اخر منها اذ يمكن ان يكون في
التلفيق مع البلوغ بربدا بعد قصد الثمانية خصوصية دخيلة في الترخص في
تلك النصوص ومن هنا يجوز العدول الى هذا الوجه مع عدم ارادة الرجوع
ليومه كما في منبظر الرفقة على رأس اربعة فراسخ من يعتبر هذا
الشرط في التلفيق وبري عدم التقصير على من يريد التلفيق
من اول الامر لغير اليوم كما يقتضى بذلك اطلاق النصوص الدالة على جواز
العدول من الامتداد الى التلفيق فالغرض انه لا تعرض لمثل هذه النصوص
لصورة مالو قصد للسافر امتدادا اخر قبل بلوغ البريد وان دلت على عدم
الترخص مع تلفيق مادون الاربعة النهائية الى الاياب فلا مرجع في تلك
الصورة الا اطلاقات اخبار للسافة وقد عرفت انها لا تشمل الا ما عدى
الصورة الاخيرة من فرضها كما انها هي للرجع في مالو عدل من التلفيق الى
الامتداد على عكس ما اشتملت تلك النصوص عليه فيأتى فيه ما تقدم
من اختلاف المصور وخروج صورة مالو جزم بعدم الامتداد من اول الامر
من تلك الاطلاقات والله العالم للمسئلة الثانية لافرق في القصد انها
وفتوي بين قصد المستقل والتابع والمكره لتعشى قصد المسافة من هؤلاء
حقيقة ولا مانعية للاكراه عن تعشى القصد في المكره بل يقتضيه فان الاكراه
كسائر الاسباب الخارجية يوجب حدوث الداعي في نفس المكره الى قطع
السافة بل ربما كان قصده أككد واشد من قصد غيره اذا نشأ الداعي من
الاكراه المقترن بالتهديد ولا يلحق الملجأ بالمكره كن اخذ به في السفر قهراً
وجبراً بحيث لو كف عنه وذلك من قيد الرجوع فلا يصدق عليه انه خرج من

بيته مریداً للسير ثمانية فراعخ وانما يسار به الى ثمانية فراعخ فلو حدثت له
 الارادة في الاثناء بحيث لو اطلق لسار اعتبر كون المقصد مسافاً نعم لو
 حدث له الداعي بعد الاجاء رضاء بقضاء الله بحيث لو اطلق لذهب وجب
 عليه التفسير لان للالك في الشرط مجرد تحقق القصد للنبعث عن الداعي
 باى نوع اتفق ولا فرق بين اسبابه فلا وجه لاحاق الاسير بالمكره مطلقاً
 بل لابد من التفصيل بين ما لو منعت الاسارة من تحقق القصد وعدمه ولا
 فرق في القصد الناشئ عن التبعية بين الاتباع الواجب لوجوب اطاعة كما
 في الزوجة والولد والعبد والاتباع بالارادة كالخادم ونحوه مع العلم ببلوغ مقصد
 للتبوع مسافة فان قصدها حينئذ حاصل بعد عزم الاتباع وان لم يكن
 التابع في نفسه قاصداً للمسافة التي يقصدها متبوعه بل ربما كان السير فيها
 مبغوضاً له لكن بعد البناء على الاتباع لوجوبه اطاعة او لغيره—ايحصل
 القصد فيصدق انه خرج من بيته مریداً للسير ثمانية فراعخ واختلاف
 الدواعي لا يضر بحصول القصد الذي لولا سببه لما حصل لان كل قصد
 لابد ان يشأ من سبب لولاه لما حصل وای سبب اقوي من البناء على
 الاتباع وهذا مما لا اشكال فيه بعد اطلاق النصوص والفتاوى وانما الجدير
 بالبحث هو اضرار احتمال تحقق الناقض والممانع عن حصول المقصود او التعليق
 على امر يشك في حصوله في تنشى القصد وعدمه وان القصد معنى لا يجتمع
 مع احتمال للمانع او الظن به كاحتمال عدم البقاء على السلامة قبل البلوغ او
 الظن به لبعد السفر او لمرض يظن معه بالموت وكذا مع التعليق كما لو اراد
 للسافة على تقدير عصادقة الرفقة على رأس فرسخ او التمكن من الزاد والراحلة
 في الاثناء او غير ذلك مما يتوقف سفره على وجوده او على عدمه بل انفي
 النفس في مثل هذه لاوارد ليس الا لايل وهو غير القصد بل القصد متأخر

عنه ومترتب عليه او لا يتوقف القصد على عدم هذه الاور لانه يجتمع مع
 التعليق واحتمال لانع بل والظن به مالم يعلم الناقض كمصادفة المصوص وموت
 الدابة وما اشبه بل ولو علم به على ما قبل من ان العلم بحصول القاطع لا ينافي
 العزم الفعلي ولا ينقضه فلا يرتفع الا بالنقض الفعلي لا بالعلم بحصول ما يقتضى
 القنض فى الاثناء لاسيما اذا كان العلم حاصلًا فى الاثناء وليس من البعيد
 دعوى ان تطرق احتمال ما يمنع من حصول للفصود ليس مانعا عن تمشى
 القصد اذا كان من جهة الموت والسلامة لما يشاهد من طريقة العقلاء من
 عدم الاعتناء باحتمال الموت او الظن به فى الارتداع عن الحركة نحو مصادم
 واما من غير هذه الجهة فالظاهر الفرق بين الامور للمعتبرة فى بدو السفر وجودا
 وعدما من الشرائط واللوانع وغيرها من انواع الخلل المحتمل حدوثها فى
 الاثناء لعدم القصد الفعلي والعزم المستقر الثابت بالاضافة الى اللوانع الابتدائية
 كالحر والبرد الشديدين او المقدمات الاولى كوجود وسائط الحركة من دابة
 او سفينة فان قصد المسافة على تقدير وجود تلك المقدمات او عدم تلك
 اللوانع ليس قصدا لما فعلا لان المذروض توقفه على امر غير موجود فى حله
 القصد بخلاف ما لو احتمل مصادفة قطاع الطريق او غيرها من اللوانع كما
 لو احتمل العبد والزوجة المتاق والطلاق مع قصد الرجوع على تقدير تحققها
 فلن القصد حاصل ولا يوجب الاحتمال بمجرد عدم انعقادها فى النفس كاهن
 الصايغ نسبتها الى المشهور بين الاصعاب فاعن النهاية من ان العبد والزوجة
 ان احتملا الامتاق والطلاق وعزما على الرجوع على تقدير تحققها اتما لمنافاة
 تجوزهما وقصد الرجوع مع حصول القصد فعلا مما لا وجه له بل الاقرب ما يلقى
 للنتهى من اختيار عدم اللغات بينهما وان كان احتمال عروض التخلص
 بالطلاق والعتاق اقوى من احتمال عدمه ومن هنا لا يشك احد فى عدم

مناقاة احتمال عروض للبطل او الفان به في الاثناء مع قصد التلبس بالعبادات والاستدامة عليها فن صلى او صام ناويا القطع عند عروض البطل القهرى المحتمل او المظنون عرضه في الاثناء صح صومه وصلوته والبناء على القطع من اول الامر عند طرول البطل والمانع لا ينافي قصد التلبس بهما والاستدامة عليهما واما التمسك بالاستصحاب في موارد الاحتمال والتردد في حصول المانع كما وقع من بعض فلا معنى له لان الاحتمال للوجود ان اضر باقتداح القصد فلا يوجب الاستصحاب اقتداحه فن لا يمتشى منه القصد مع احتمال فقد الشرط او حدوث المانع لا يجدى الاستصحاب في صيرورته قاصدا فعلا بحيث يتحرك على طبق قصده نعم ربما يتحرك على طبق القصد التعلبى على جهة الرجاء للتمكن من السفر بتحصيل الشرائط ودور الموانع لا ثبوت قصد فعلى وهكذا الحال في احتمال الطلاق والعناق واستصحاب السلطنة والاستيلاء وان لم يضر بذلك فلا حاجة الى الاستصحاب نعم لو كان المانع مظلونا بالفان القوي لم يعد دهورى عدم تعارق القصد التعلبى وامادهوى عدم مناقات العلم بالعروض مع القصد فكيف بالفان فلا يعنى اليها بعد شهادة الوجدان بعدم تنفي قصد المسافة عن قطع بعروض المانع في الاثناء عن الوعها ثم انه لا يجب على التامع السؤال عن لوغ مقصد للتبوع مسافة كما لا يجب على التبوع بيانه ابتداء ولا بعد السؤال عنه اذ ليس مثل ذلك رؤا عن التكليف حتى يجب اظهاره ارشادا للجاهل بل عن موضوع خارجي لا دليل على وجوب الجواب عنه في تمسه ولا من جهة فوات التكليف منه لان تكليفه على تقدير عدم احراز قصد للتبوع هو التمام باستصحابه (المسئلة الثالثة) في ان اعتبار القصد في وجوب التصدير هل هو على نحو الشرط للتأخر والتأخر او خصوص المقارن وتبوير اوضح ان الشرط

في حدوث وجوب التصدير هو القصد بوجوده الاستمراري بحيث لو انقطع في الاثناء لالتدد او لاقلابه الى قصد الرجوع في مادون الاربعة انكشف عدم حصول الشرط واقعا من اول الامر فلواحتمل حدوث ماينقطع به من احد الامرين استصعب القصد لو لم يكن الاحتمال بنفسه مانعا عن تحقق القصد وذلك احرازاً لتحقيق الشرط على الكيفية للمعتبرة ويترتب حينئذ مع انقطاعه في الاثناء عدم الاكتفاء بالصلاة فصرا اذا وقع المانع عن البقاء بعدها كالموصل القاصد بعد الخروج عن حد الترخيص وقبل البلوغ الى الاربعة فصرا ثم تردد لعدم مجيء الرفق او عزم على الرجوع لانكشاف عدم كونه مسافرا شرعا من اول الامر وان تلبس بالقصد والخروج عن حد الترخيص او الشرط هو القصد بحدوثه واما استمراره فهو شرط لبقاء وجوب التصدير لا لحدوثه فيكون حدوثه معتبرا في الحدوث وبقائه في البقاء فلا تجب الاعادة لانه كان مسافرا حقيقة وحصول التردد او قصد الرجوع انما يوجب الاتمام في الحالين دون الحالة الماضية ومن هنا ظهر انه ليس عدم وجوب الاعادة مستندا الى قاعدة الاجزاء في الامر الظاهري الناشيء من قبل استصحاب القصد مع ان جريان الاستصحاب ليس بمطرد على تقدير كون الاعتبار به اذ ربما يقطع للمسافر ببقاء قصده الى آخر للمسافة في اول السير ومع ذلك يحدث التردد في نفسه في الاثناء او البناء على الرجوع قبل البلوغ الى الاربعة بل لتحقيق ما هو تمام الموضوع لوجوب التصدير واقعا ولا اطلاق في البين يتمسك به في اثبات الاكتفاء بمجرد القصد في بدو السفر الى الخروج عن حد الترخيص في حدوث الوجوب لانه لو كان فوارد مورد حكم اخر فان اطلاق قوله في موثقة عمار لا يكون مسافرا حتى يسير من منزله ثمانية فراسخ انما ينظر الى لزوم اصل القصد في وجوب التصدير وان غير

التأصّد وان قطع مسافات لا يكون محكوماً بأحكام للمسافر لا إلى ان من قصد السير ثمانية فراسخ هو تمام للوضوع لوجوب التقصير وان افسخ عزمه قبل البلوغ إلى الأربعة كاطلاق سائر أدلة اعتبار التأصّد واطلاق سائر أدلة الشروط فان قوله في صحبة محمد بن مسلم يقصر اذا توارى من العيون انما سبق لاعتبار التوارى في التقصير لا وجوبه على مطلق من توارى فلا بد من الرجوع إلى الأخبار الخاصة الواردة في هذا الباب وهي مختلفة في الدلالة على وجوب الاعادة وعدمه منها ما تقدم في صحبة أبي ولاد وان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه برّدا فان عليك ان تقضى كل صلاة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام وخبر سليمان بن حفص للروى عن الكاظم انه قال وان كان قد قصر ثم رجع عن نيته اعاد الصلاة وعن الشيخ في الاستبصار الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاعادة في الوقت وقدر طعن فيها صاحب المدارك بجهالة الراوى ومنها صحبة زرادة انه سئل ابا جعفر عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يده فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية على فرسخين فصلوا وانصرف بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج ما يصنع بالصلاة التي كان صلاحها ركعتين قال تمت صلاته ولا يعيد والجمع بين مثل هذه الأخبار منحصّر في حمل اللوجة منها للاعادة على الاستحباب لان النافية لها لا تقبل التصرف بالحمل على معنى يجمع مع وجوبها فيظهر من مجموع الأخبار بعد هذا الجمع ان استمرار التأصّد ليس شرطاً في صحة التقصير بمعنى سقوط اعادته من اصله بحيث لو حصل التردد في الانتهاء لم يكن ما هو المأمور به واقفاً مائتياً به لان ما أتى به لم يكن مأموراً به لفقد شرطه وما امر به لم يأت به وانما هو شرط في صحته بمعنى سقوط اعادته كان استحباً فيكون التأصّد شرطاً مقارناً بالقياس إلى حدوث حكم التقصير وعدم وجوب اعادتها

بعد حصول التردد وشرطاً متأخراً بالقياس الى مطلق محبوبة الاعداد كما
انه كذلك بالقياس الى بقاء حكم التقصير لدلالة ما في صحيحة ابو ولاد
المتقدمة وان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريداً فان عليك
ان تقضي كل صلاة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام الى قوله وعليك
اذا رجعت ان تم الصلاة الى ان تصير الى منزلك وما في خبر اسحاق بن
عمار المتقدم الوارد في منتظر الرقة وان كانوا ساروا اقل من اربعة فراسخ
فليتعموا الصلاة اقاموا او انصرفوا مضافاً الى ما عن المصباح من دعوى
الخلاف فيه وعن جملة من الاصحاب دعوى الاجماع عليه (المسئلة الرابعة)
في ان التردد الحاصل في الاثناء قاطع لموضوع السفر الشرعي وهو الموجب
للتقصير بحيث لو فرض حصول التردد بعد طي سبعة فراسخ والرجوع الى
القصد الاول لزمه اعتبار مسافة جديدة من النقطة التي وقع فيها التردد او
قاطع لحكم السفر بمعنى ان التردد الحاصل انما يوجب ارتقاء وجوب التقصير
حال التردد لارتفاع السفر الشرعي فلورجع الى القصد الاول كفي في
وجوب التقصير بلوغ الامتداد المقطوع والمقصود قطعه مسافة والظاهر من
اطلاق ما في بعض الاخبار المتقدمة هو الثاني سواء قطع في حال التردد شيئاً
من للمسافة او لم يقطع لكن مع كون المجموع مما قطعه حال الجزم والباقي
مسافة لا المجموع من مطلق ما قطعه على احتساب المقطوع حال التردد
وذلك لاطلاق قوله في موثقة عمار لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله او
قريته ثمانية فراسخ لشمول ارادة السير للثمانية الارادة للفصل بالتردد
والرجوع الى الارادة الاولى اذا كان المجموع مما تعلقت به الارادة لا لفصله
بالتردد ثمانية فراسخ ولا لاطلاق قوله في خبر اسحاق بن عمار المتقدم فاذا
مضوا فليقصروا فانه اوجب التقصير بعد المضي عن المكان الذي وقع التردد

فيه لاجل الرفقة من غير فرق بين بلوغ ما يمضون فيه مسافة بنفسه او مع ضم المقطوع اولا اللهم الا ان يقال ان الغالب في المضي المسبوق بالتردد الناشئ من انتظار الرفقة هو بلوغ ما يقصد المضي فيه مسافة وهو في حيز المنع خصوصا بملاحظة نشوء التردد من انتظار الرفقة فان انتظارهم على رأس فرسخ او فرسخين انما هو في الاسفار القصيرة التي يوجب اخراج المسافة المقطوعة منها نقصانها عن قدر المسافة واما في الاسفار الطوال فاستصحاب الرفقة غالبا يتحقق قبل الخروج من البلد كسائر الامور المحتاج اليها في السفر فلا ينبغي التأمل في اطلاق ما في هذه الاخبار للتردد الحاصل في الالة وان قطع المسافر في حال التردد شيئا من للمسافة كما هو المتعارف الغالب فان التردد لاجل انتظار الرفقة لا يتفق غالبا مع الوقوف في موضع حصوله على وجه لا يتخطى منه ولو بخطوة بل يمكن دعوى القطع بعدم تحقق مثل ذلك في الخارج غاية الامر ان القطع حال التردد لا يزيد على مقدار ينبغي فيه حسب العادة على الرجوع والمضي في ما اذا كان القطع لمقدار من المسافة لا يضر ببلوغ المجموع مع اسقاط ما تخلل في البين مسافة شرعية وانما التأمل في سعة دائرة هذا الاطلاق بحيث يشمل ما لو لم يكن المجموع مع اسقاط المقدار المتخلل المقطوع حال التردد مسافة بل يبلغ اليها مع احتسابه والظاهر بملاحظة السؤال الواقع في الرواية عدم الشمول فان السؤال انما هو عن صورة حصول التردد وعدم العلم بما ينتهي اليه الامر من الرجوع والمضي لاجل عدم مجيء الرفقة بعد البلوغ الى فرسخين او ثلاثة او اربعة حيث ذكر في السؤال فاقاموا على ذلك اياها لا يدرون هل يمضون في سفرهم ان ينصرفون وهذا الجواب انما وقع بعد التفصيل بين بلوغ مسيرة اربعة فراسخ وعدوه بوجوب التخصيص على تقدير الاقامة في محل الانتظار والانصراف الى المحل في الصورة الاولى والاطمئنان على كلا

التقديرين في الصورة الثانية فيكون قوله فاذا مضوا فلبتصروا تعرضا للشق الذي وقع التحير فيه وفي الشق الآخر في قول السائل لا يدرون هل يعضون في سفرهم او ينصرفون فرجع الجواب حينئذ الى انه لو وقع منهم الجزم في الماضي بعد ما كانوا متحيرين فيه وفي الانصراف الى مساكنهم فلبتصروا فيكون المراد من الماضي الماضي على وجه الجزم فلا يشمل الماضي الواقع على وجه التردد والتحير كي يحتسب المقدار للتخلل باطلاق الرواية اللهم الا ان يقال ان المراد من الماضي في الجواب ليس ما هو المراد منه في السؤال وهو الماضي الى المقصد الاصلي كي يكون المراد منه الماضي اليه على وجه الجزم بل المراد منه ، مطلق الماضي في مقابل اقامتهم في الحل او انصرافهم عنه فيشمل الماضي الواقع عن التردد لكن الانصاف ان هذا خلاف الظاهر من قوله فاذا مضوا فلبتصروا نعم يمكن دعوى الاطلاق له بالاضافة الى لفروض من غير هذا الوجه وهو ان الماضي على ما هو ظاهره من الماضي على جهة الجزم لكن لما كان المتعارف كما مر عدم الاستقرار في محل التردد بل الماضي في مقدار مع التردد حتى يظهر الحال ويتبين الامر فالماضي على الجزم يشمل ما لو كان مسبقا بقطع مقدار من المسافة على وجه التحير كما هو الشايع المتعارف على وجه لواحتساب المجموع مما مضى فيه على الجزم او المقطوع قبل حصول التردد لم يبلغ المسافة الا بعد احتساب المقدار للتخلل الا ان يقال ان هذا فرد نادر والاطلاق على تقديره منصرف عنه فان الغالب بلوغ المجموع مسافة مع استقاط المقدار المتوسط **المسئلة الخامسة** في حكم الصبي والمجنون وان الصباوة في بدو السفر والمجنون فيه او في اثنائه بناء على تمشي القصد من المجنون يوجب عدم الاعتماد بما قصده حال الصباوة والمجنون فلو قصد مسافة وبلغ بعد قطع مقدار منها او افترق عن جنونه لم يعتبر قصده

لمقدار ما قطع بل للعتبر قصده لمسافة جديدة من حال البلاغ او الاقافة وكذا
لوجن في الاثناء لم يحتسب مقدار ما قطعه في حال الجنون بل لابد من بلوغ
ما قطع حال البرء وما يقطعه فيه باستقاط المتخلل مسافة لكونها مسلوبي
القصد كسلوية عبارتهما وان عدها خطأ ولهذا لا يصح وكالة الصبي في
العقد لعدم الاحتداد بقصده او انه يكتفى بقصدهما وان لم يعتد به في سائر
الاحكام الشرعية لصدق انه خرج من بيته قاصدا لاثمانية ولاوجه لاختصاص
الحكم بغير الصبي نظرا الى ترتب احكام المسافر على الرجل في اخبار الباب
فانه ليس النظر الى ذلك والا لما سرى الحكم الى المروثة بل لكونه
هو المسؤول عنه في ما كان فيه التعرض له وكون الصبيان والنساء غالبا
من توابع الرجل والاقرب هو الثاني وذلك لان كيفية اعتبار القصد تختلف
فقد يكون معتبرا في موضوع الحكم الشرعي بمثابة لا ترتب احكام ذلك
للموضوع الا مع حصوله على النحو للعتبر كما في القصد المعتبرة في العقود
فلا يعتد بقصد الصبي والجنون لان الاثر انما يترتب شرعا على قصد البالغ
العاقل وهذا معنى ان عمده خطأ فان عمده انما يكون خطأ بمعنى عدم كون
قصده قصدا بالاضافة الى الاثار الشرعية المترتبة شرعا على القصد للعتبر
في موضوع الحكم الشرعي وقد يكون اعتباره من جهة توقف صدور الفعل
اختيارا على تحققه فلا لا اعتباره في موضوع الحكم شرعا واعتباره في ترتب
اجكام المسافر من قبيل الثاني فان التخصيص انما يجب اذا كان السفر على
جهة الاختيار للتوقف على اقتداح القصد في نفس المسافر على ان تكون
حركته هذه صادرة عن الاختيار والقصد في قبيل الملجاء والماسور اذا لم يتحقق
في نفسه القصد ولا يتوهم ان صدور السفر على جهة الاختيار لا يتوقف على
القصد فلن المتردد ايضا مسافرا اختيارا فلن المتردد القاطع لمسافات مع التردد

ليس مختاراً في ذلك مع عدم التمسك وأن مختاراً في كل طي جزئي يصدر منه في الخارج فإن ذلك واقع منه من قصد وإرادة وليس المراد من عدم الاختيار ذلك لأن معني قوله لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ لا يكون مسافراً شرعاً إلا إذا وقع منه السير على جهة الاختيار المتوقف عقلاً وقوعه كذلك على التمسك والمفروض أن الصبي والمجنون قاصدان لسير هذا المقدار من بدو السفر ويمكن دعوى القطع بما قربناه خصوصاً بعد ملاحظة ما هو المعلوم من حال الأئمة عليهم السلام عند السفر مع إبانهم في حال الصغر من التقصير وشرعية عباداتهم والتزامهم بها ولو كان الأمر على خلاف ذلك لنتقل إلى نوازل العالم بمحقق أحكامه (الشرط الثاني) أن لا ينقطع سفره بأحد أمرين أما مروره ببلد له فيه ملك قد استوطنه ستة أشهر فصاعداً أو عزمه على إقامة عشرة أيام كاملة في بعض المسافة فلو سافر وفي طريقه ملك قد استوطنه ستة أشهر فصاعداً أو نوى الإقامة في بعض للمسافة عشرة أيام أتم في طريقه وموضع إقامته وملكه وجوباً وتفصيلاً الكلام في كل من الأمرين يقع في مقامين (المقام الأول) هو أنه لا خلاف في اعتبار هذين الشرطين في الجملة وأما أنها شرطان للحدوث والاستمرار بمعنى أن نية الإقامة في أثناء المسافة في المدة المذكورة أو مروره بالملك أو خصوص المنزل كما أنها رافعة لحكم السفر مانعة له أيضاً فوجب أن لا ينوي في مبتدأ قصده المسافة شيئاً منهما فلو نواه لم يجب عليه التقصير من أول الأمر أو أنها شرطان للاستمرار فقط دون الحدوث وجهان والذي تطابقت عليه كلمات الأصحاب وأرساؤه إرسال المسلمات بلانكير من أحد منهم يعلم أنها ظاهر الشهيد في اللمعة بقرينة ذكره للضئ ثلثين يوماً الذي لا يتصور فيه إلا شرطيته الاستمرار هو الأول فانه يبرر أن لا ينوي المسافر في بادئ سفره شيئاً من الإقامة

والمرور بالوطن الذي يكون تكليفه فيه التمام وان لا يقطع السفر الشرعى بعد حصوله واستقراره بقصد المسافة والغرب في الارض بمقدار الخروج عن حد الترخيص بهما لئلا يختل الاستمرار على القصر وقل في الجواهر الشرط الثالث لاصل وجوب القصر على حسب ماسمعه وتسمعه من الشروط المذكورة في هذا المقام لا انه شرط للاستمرار على القصر من بينها كما هو ظاهر اللمعة بقرينة ذكره المصنف ثلثين يوما الذي لا يتصور فيه الا شرطيته للاستمرار بخلاف المصنف الذي اقتصر على الإقامة والمرور بالمنزل الذين يتصور شرطيتهما في اصل القصر على معنى ان لا ينوي في ابتداء قصد المسافة ان يقطع السفر بإقامة انتهى والظاهر ان غرضه من كونه شرطاً في اصل وجوب القصر بمعنى اشتراطه في حدوثه انما هو اشتراطه فيه في مقابل كونه شرطاً للاستمرار فقط كما نقله عن ظاهر اللمعة بقرينة ذكره مالا يتصور كونه شرطاً الا للاستمرار فقط كقضي الثلثين لاشتراطه في الحدوث فقط دون الاستمرار لوضوح عدم الخلاف في كونها رافعين لحكم السفر وجوبين لانقطاع السفر الشرعى بحيث لو خرج عن اقامته وملكه اعتبر في التخصيص مقدار المسافة الجديدة فالمراد بقوله لانه شرط في الاستمرار في الاشتراط للاستمرار وحده ويظهر ذلك ايضا من العلامة حيث انه لم يحتسب من الشروط هدى هذين الشرطين الا ما كان شرطاً في الحدوث اعم من كونه شرطاً للاستمرار ايضا ام لا ولم يجعل المضي ثلثين يوماً متريداً من الشروط مع انه من القواطع الثلاثة فيلوح منه اهمها من شروط الحدوث وان كان شرطين في الاستمرار ايضا كبعض سائر الشروط الاخر كإباحة السفر بخلاف المضي ثلثين يوماً اذ لا يمكن اعتبار عدمه في الحدوث ولهذا جعله خارجاً عن الشروط ولكن ادلة اعتبارهما من الاخبار خالية عما يدل

على هذا المعنى بل غاية مدلولها اعتبار عدمهما في الاستمرار منها صحيحة
معوية بن وهب اذا دخلت بلادا وانت تريد مقام عشرة ايام فاتم الصلوة
حين تقدم وصحيحة زراره عن ابي جعفر اذا دخلت ارضا وايقنت ان
لك بها مقام عشرة ايام فاتم الصلوة فيه وصحيحة اسماعيل بن الفضل قال
سئلت ابا عبد الله عن رجل سافر من ارض الى ارض وانما ينزل قراه
وضيعته قال اذا نزلت قراك وضيعتك فاتم الصلوة فاذا كنت في غير ارضك
فقصر وصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله في الرجل يسافر فيمر بالمنزل
له في الطريق اتم الصلوة ام يتقصر قال يقصر انما هو المنزل وتوطنه وصحيحة
علي بن يقطين قال قلت لابي الحسن الاول الرجل يتخذ المنزل فيمر به اتم ام يقصر
قال كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك ان تم فيه فان هذه الرواية وامثالها
لا تدل الا على ان الاقامة عشرة ايام وكذا المرور بالوطن قاطعة للسفر ورافعة
له لانها مانعة عن تحققه فلا بد ان لا ينوى شيئا منها في ابتداء قصد المسافة
فتمتضي تلك الروايات وجوب التقصر قبل بلوغ محل الاقامة او الوطن على
من نوى الاقامة في اثناء الطريق وان انقطع السفر بها ولزمه في وجوب التقصير
عليه بعد الفراغ عنها قصد مسافة مستقلة لفرض انقطاع السفر الاول وانما
حسنه ابي ايوب قال سئل محمد بن مسلم ابا جعفر عليه السلام وانا اسمع من
المسافر ان حدث نفسه باقامة عشرة ايام قال فليتم الصلوة وان لم يدبر ما يقيم
يوما او اكثر فليعد ثلثين يوما ثم ليتم فلا دلالة لما على وجوب الاتمام بمجرد
نية الاقامة في الاثناء في مبتداء السفر نظرا الى تحدث النفس بحم تحديده
بالاقامة في اول الخروج لاحقر فان المراد من التحديد هو التمسك والبناء
للمقارن الاقامة الذي هو من لوازم الفعل بقريظة قوله وان لم يدبر ما يقيم يوما
او اكثر فان الظاهر منه عدم دراية مقدار اقامته التي تلبس بها فعلا ومقابله

البناء والجزم في نفسه على اقامة عشرة ايام فعنى تحديده نفسه هو المخاطبة
 معها بالبقاء عشرة ايام والجزم بالاقامة وهو غير نية هذا للغي من اول السفر
 قالانصاف انه ليس في ماظفرنا عليه من الاخبار دلالة على اعتبار عدم الاقامة
 وللرور بالوطن في حدوث حكم التقصير بالمعنى المتقدم واما دعوى انصراف
 اطلاقات ادلة اعتبار القصد عما لو اراد للقيام عشرة من اول الامر او للرور
 بالوطن كذلك اذ لا يصدق عرفا انه قاصد ثمانية فراسخ فلمنعها بحال واسع
 فان مجرد للرور بالوطن مثلا سيما اذا كان وطننا آنحاذيا او شرعا لا يوجب
 عدم صدق القصد عليه اذ كيف يمكن انكار صدق ذلك حقيقة على من
 دخل من احد بابي وطنه الذي وقع في طريقه وخرج من الباب الاخر شياب
 سفره على الحالة التي كان عليها قبل الدخول واي فرق بينه وبين ما لو مر
 ببلد لا وطن له فيه لاحقيقة ولا حكما كما لو فرض اقامته فيه اقل من
 عشرة ومنه يظهر الحال في الاقامة عشرة ايام فان دعوى انصراف
 الادلة عنه وجعله سندا للحكم بالانعام يوجب الالتزام به لو اقام
 عشرة ايام الاساهة من الزمان لعدم مدخلية هذا الزمان السابق وجودا
 وهما في الصدق العرفي وعدمه بل لو فرض اقامة تمامها لكن لا على نية
 وقصد من اولها بل على حمة التردد فضلا عما لو فرض الاقامة في ماضى ثلاثين
 ومنشاء توم الانصراف عن ذلك ارتكاز قاطعتها للسفر شرعا ومن هنا
 لا يشكر صدق ذلك على من نصادى في السير بازيد من مقدار الاقامة في
 مكان مخصوص وهو عقلة عن ان للوضوع لا يعين بالحكم وان وجوب التمام على
 من اقام امر بوطنه الخارج بذلك عن موضوع للسافر الشرعى لا يقتضي كون
 للسافر من لم يتوفى مبتدء سيره اقامة عشرة ايام والمرور بوطنه نعم يمكن ان
 يدعى اشتراط عدمهما في الحدوث من باب اولوية الدفع بهما من الرفع بداهة انهما

إذا كانا قاطعين للسفر المحقق فها بدفع مالم يتحقق اولى لأن الدفع اخذ
 مؤنة من الرفع لكن هذا مجرد اعتبار لا دليل على اعتباره في احرار الاحكام
 الشرعية الا ان يوجب ذلك انعقاد ظهور عرفي لادلة اعتبار عدمهما
 شرطا في الاستمرار بمثابة يصير ذلك مدلولاً لها بحسب النظم العرفي ولكن
 الانصاف ان المسئلة لا تخلو عن اشكال واما للنظام الثاني فهو ان للور بالوطن
 في الجلة والاقامة على الوجه الذي يأتي تفصيله قاطعان لموضوع السفر الشرعي
 اي ما هو موجب للتصير فلا يصح مع تمام الاقامة او الخروج عن الوطن
 الا مع بلوغ المقصد مسافة ودونه يتم وان بلغها مع ضم ما قطع قبلهما لا قطع
 السفر شرعا فلا اثر للمسافة المنطوعة او قلعان لحكمه على معنى انها انما
 يوجب ان ارتفاع الحكم للرتب على موضوع السفر وهو وجوب التصير مع بقاء
 للموضوع على حاله كما ربما يكون الامر كذلك في مثل الاباحة فيمكن بلوغ
 المجموع مما قطع قبل طروهما وبما قطع بعد زوالهما مسافة والظاهر انه لا خلاف
 بين الاصحاب في لزوم اعتبار قصد المسافة في ما وراء الوطن للمرور به وحل
 الاقامة في صحة التصير الكاشف عن الوجه الاول وانما ينقل الخلاف عن
 الحق السكاظمي في خصوص التردد ثلاثين يوما فلم يعتبر ذلك فيه بل
 اكتفى ببلوغ المجموع مسافة المستلزم لقاطعيته للحكم مع انقطاع الموضوع
 حال التردد وسأبني الكلام فيه ولا شك ان قضية الاصل قبل ملاحظة
 مفاد الادلة التمام كما في اللقاع السابق وذلك باستصحاب حكم التمام في
 اللقاع وان جرى استصحاب موضوعه في اللقاع الاول وذلك له عدم جريان
 استصحاب الموضوع في هذا اللقاع لان موضوع وجوب التمام وهو التمام
 ههنا والمر بالوطن قد ارتقعا قطعا واما استصحاب موضوع التصير فقد
 انقطع بحسب حكم التمام ولا مبدل الى توهم ان بقاء موضوع التصير مشكوك

حال زوال القاطع الشرعى من جهة الشك في طور قاطعية القاطع الحادث في
الانتهاء من حيث رفع للوضع او الحكم بمكان بقاء الموضوع مع الثبات
وارتفاعه مع الاول فان ارتفاع الموضوع حاصل قطعاً بمحدث القاطع للقطع
بان السفر الشرعى الموجب للتقصير قد ارتفع بالقاطع ومعنى التردد في كيفية
قطعه هو التردد في لزوم اعتبار المسافة الجديدة بعد ارتفاع القاطع وعدمه
تعبداً من الشارع والا فوضع السفر الشرعى محقق الارتفاع فالجاري ليس
الا استصعاب وجوب التمام الثابت حال التردد والاقامة ولا بحال لاجراء
الاستصعاب في الموضوع الا على وجه مثبت وذلك لانه انما يجري في
للموضوع اذا شك في بقاءه على النحو الذي رتب عليه الحكم به في لسان
الخطاب والمأخوذ موضوعها في دليل وجوب التمام انما هو المقيم عشرة ومن
يمر بوطنه وهذا الموضوع قد ارتفع قطعاً في ظرف الشك نعم لو كان الموضوع المقيم
سواء قصد المسافة الكاملة بعد الاقامة او لم يقصد بحيث لوحظ هذا
التعميم في الموضوع كان باقياً قطعاً كما انه لو كان يقصد المسافة
بعد الاقامة كان مرتفعاً قطعاً فمع الشك في بقاء حكم وجوب التمام اذا لم
يقصد المسافة الكاملة وترتب الحكم في لسان الدليل على المقيم ومن يمر
بوطنه فاستصعاب بقاء للموضوع لا يوجب وجوب التمام عليه الا بتعميم
دائرة للموضوع بنفس الاستصعاب ولا يتم الا على القول بالاصل للثبوت ولا
قول به والا فالوضع الذي ترتب عليه الحكم في لسان الدليل قطعي
الارتفاع واما استصعاب الحكم فلا خبار عليه لان هذا الشخص ممن وجب
عليه التمام في حال الاقامة وللرور فيشك في بقاء هذا الحكم مع ارتفاع
هاتين الحالتين فيستصعب لا يقال ان الموضوع لو كان للمقيم والملا بالوطن
فقد ارتفع قطعاً فكيف يستصعب الحكم مع ارتفاع الموضوع لان الاقامة

والترور كالخضر والسفر من حالات الموضوع الدخيلة في حقوق
الاحكام به لا انه تمام الموضوع ومع في القطع بارتفاع الموضوع
هو القطع بارتفاع الحالة الدخيلة في وجوب التمام لكن هذا بمجرد
لا يوجب القطع بارتفاع الحكم بل انما يوجب ذلك لو كان
الحكم دائراً مدار تلك الحالة حدونا واستمرارا وليس كذلك لان المعلوم
من دخالة الاقامة مثلاً في وجوب التمام هو حدوث هذا الحكم مع تحققها
واما ان ارتفاعها يوجب ارتفاعه فشكوك من اول الامر فيستصعب الحكم
وبحكم ببقائه مع ارتفاعها هذا ما يقتضيه الاصل واما النصوص فلا دلالة
فيها على اعتبار المسافة الجديدة بعد الخروج عنها فينحصر للتعتمد في الاجابات
الحكيمة واما الاخبار المنزلة للقيم عشرة في مكة منزلة اهلها فلا عموم
فيها يشمل هذا الحكم بعد وجود الاثر الظاهر وهو وجوب التمام فلا تعم
معه سائر الاثار لكونه هو القدر للتيقن في التغاطب فلا اطلاق لها يتمسك
به في اثبات هذا الاثر فالتمسك بها فيه كما وقع عن بعض الاجلة في غير محله
وطى اى حال فلا خلاف يعرف من احد من الاصحاب في قاطعتيهما الموضوع
السفر واحتياج التخصيص بعد الخروج عنها الى قصد مسافة جديدة كما لا ينبغي
الاشكال في وجوب التخصيص في الطريق خاصة اذا بلغ حد المسافة كوجوب
الانعام في الوطن اما وجوب التخصيص في الطريق فوجود المنتضى
وانتفاء الانع حسب القرض واما الانعام في وطنه فلا دلالة واما ما في خبر
محمد بن عمران من الحكم بالتخصيص في طريقه الى الضيعة مع ان المسافة اليها
خمس فراسخ حيث قال قلت لابي جعفر الثاني جعلت فداك ان لي ضيعة
على خمسة عشر ميلاً خمسة فراسخ ربما خرجت اليها فاقم فيها ثلاثة ايام او

خمسة ايام اوسبعة ايام قتم الصلاة في الطريق ام انصرفنا لقصير في الطريق
واتم في الضيعة فبخالف للنصوص للستقبضة الواردة في المسافة نعم ينطبق على
قول من يقول بتحتم الناصر مع بلوغ المسافة اربعة فراسخ جودا على الاخبار
المحددة لها بذلك كما نسب الى ثقة الاسلام استظهارا من اقتصاره على ايراد
خبر الاربعة وحيث انا لا نقول بذلك فلا بد من طرحه او حمله على ارادة
الفراسخ الخراسانية التي هي ضعف الفراسخ المتعارفة الواقع عليها التعديد في الاخبار
واما حملها على التلقيق فلا يتم بعد انقطاع موضوع السفر بالمرور بالضيعة لان
ضم الاياب الى الذهاب انما يكون مع عدم تخلل القاطع بناء على عدم اعتبار
الرجوع لليوم في التلقيق كما هو للشهور هذا خلاصة الكلام فيما يتعلق بكلام
الامر من الوجهة المشتركة واما ما يتعلق بكل منهما من الوجهة الخاصة
فالكلام في المرور يقع في ما هو المراد من الوطن الماخوذ في عدة من اخبار
الباب وكلام الاصحاب فنقول انه لا اشكال في دخول الوطن الحقيقي وهو
للوضع الذي كان مولدا له ومسقطا لرأسه عن ابيه وجده ونشأ فيه ونحى وان
لم يكن له فيه ملك ولا دار ولم يقصد التوطن فيه بل وان قصد الهجرة عنه
الى بلد اخر يتخذ وطنه له واما اضافته الى لداخر رعاية لموطن جده الاصل
مثلا لا يمدح في كونه وطنه عرفا ايضا لان مثل هذه الاضافات انما تلاحظ
في مقام التشخيص لاني تعريف موطنه الحقيقي ولده الاصلي واما لو كان
مولدا ومنشأ له بنفسه دون ابيه وجده فليس من الوطن الحقيقي مع عدم
قصد التوطن فيه مدة العرس سيما لو قصد الجلاء عنه والتوطن ببلاد ابائه
واجدادهم او بلد اخر واما الوطن الذي اختار التوطن فيه مادام حيا فلا ينبغي
الاشكال في شمول الوطن له مع استقراره فيه مدة يصح معها اطلاق الوطن
عليه والا فجرد الانخاذ بحسب القصد لا يكفي في صدقه عليه من غير فرق

بين ما كان منشأته وما استحسنته التوطن فيه لعذوبة مائه ولطيف هوائه ولغير ذلك من الاغراض العقلانية وان لم يتم فيه ستة اشهر وذلك لصدق الوطن عليه لغة وعرفا اذ ليس الوطن في العرف واللغة الا مقر الانسان ومسكنه ومحط رحله وموضع اهله وللاساكن الذي يتعيش فيه ويكون محلا لانسه ومستراحا لنفسه وبعد اتخاذه مرجعا له في جميع ما يحتاج اليه في تعيشه والبناء على البقاء فيه مادام باقيا عن عزم وجزم خصوصا اذا سكن مقدار طبق به عزمه تطبيقا عمليا واخرج به مانواه من القوة الى الفعل وان احتمل صدقه مرفقا مع عدم الاقامة فيه في الجملة فانه لا ينبغي الوسوسة في الصدق العرفي بعد ذلك اذا دلم العرف بالتراثين والشواهد الاتخاذ على هذا الوجه والا فربما لا يطلق العرف الوطن عليه من جهة عدم احراز تحقق ماهو للملاك في الوطنية نعم لا يصدق الوطن في العرف مع ارادة الاستيطان مدة وان كانت متطاولة لامارة او تجارة او تحصيل علم او صناعة او غيرها من الاغراض وهذا غير اتخاذ للاساكن محلا للتعيش مادام الحياة واما الشروط المذكورة في الاخبار في وجوب التمام فويردها غير الوطن العرفي لعدم اعتبار ذلك والاستيطان فيه ستة اشهر فيه لصدقه عرفا مع عدمها وان استقر به في محكي الذكري معللا بانه ليتحقق به الاستيطان الشرعي مع العرفي لان هذا الوطن نوع اخر غير ماهو وطن عند الشارع والتعليل بمحصول الاستيطان الشرعي مما لاوجه له نعم قد تقدم انه لا بد من استقراره مقدار من الزمان فيه في صدق الوطن عرفا فظهر انه لاوجه للمنع عن كونه وطننا شرعا بعد الاعتراف بكونه وطنيا في العرف بعد شمول النصوص المستفيضة الامرة بالتام في الوطن لمثله واطلاقات تحديد غاية السفر بالمنزل وهذا مما لا ينبغي التأمل فيه انما التأمل في تعدد هذا الوطن كما لو اتخذ بلدين وطنا على الدوام والبقاء في كل منهما

ستة اشهر ليكون للتخذ مع وطنه الاطلي الحقيقي ثلثة اوطان ومع الوطن
 الشرعى اربعة فيتم متى دخل في كل منها ويزداد خفاء لو اتخذ ازيد منها
 كما لو اتخذ العراق مثلا وطن له بان يقيم في كل بلد منه ستة اشهر او اقل
 او اكثر للشك في شمول الوطن المتعدد فلا بد من ملاحظة انه يصدق
 عرفا ان البلدين اولئك البلاد وطن له لعزمه على البقاء فيها مدة العمر
 اوليس شئ منها بوطن له لان كلا منها لم يعزم على البقاء فيه مادام حيا فهو
 كما لو اراد المقام في كل بلد مدة متطاولة وان لم يخرج عن حد مجموعها لكن
 من جماعة التصريح بعدم الترقى بين الواحد والمتعدد منهم الشهيد في الذكرى
 وبناء على اعتبار الاقامة في الجملة كما بنينا عليه او الاقامة ستة اشهر كما يراه
 الشهيد واستقر به في الدارك يحصل الوطنية على سبيل التناوب والتدريج
 لعدم امكان الاقامة ستة اشهر او مطلقا في جميع البلاد مرة واحدة وعلى اي
 حال فلا ينبغي الشبهة في وجوب التام على للمسافر اذا وصل الى منزله في
 الوطن الاتخاذى بالنزول والاستقرار فيه وانشاء السفرة واما مع الاجتياز
 من المنزل او دوله في بلده الذي فيه منزله على جهة الاجتياز او الاستقرار
 او الزور بمحل الترخس فنفي الريب في الجواهر عن وجوب التام في جميع
 هذه الاصور معللا بانسلاخه عن صدق المسافر واندراجها في الحاضر بديهة
 الورد الى موضع رحله ومقر اهله ومحل انسه ومستراح ينده وما من نفسه وعن
 الاسكان والحلبى الحكم بوجوب التقصير مع الاجتياز فيبقى من التصور
 المذكورة النزول في منزله او بلده واحتمل في ماهو المحكى عن الحلبي
 الخلاف فيه وفي التنازل في البلاد في غير منزله فيبقى منها صورة النزول في
 المنزل وعن الحق النكلا على المخالفة في الاخير فنمى عن التام مع الزور بمحل
 الترخس ولعل استنادهم في ذلك الى اخبار دلت باطلاتها على وجوب التقصير

مع عدم النزول بالنزل وان دخل بلده مجتاز او غير مجتاز او دخل منزله مجتازا او كان في محل الترخيص منها الاخبار الواردة في اهل مكة كصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله قال ان اهل مكة اذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم اتعوا وان لم يدخلوا منازلهم قصرُوا وصحيحة الحلبي ان اهل مكة اذا خرجوا قصرُوا واذا زاروا البيت ورجعوا الى منازلهم اتعوا وموثقة ابى بكير قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يكون بالبصرة وهو من اهل الكوفة بها دار ومنزل فيمر بالكوفة وانما هو مجتاز لا يريد المقام الا بقدر ما يتجهز يوما او يومين قال يقيم في جانب المصر ويقصر قلت قلت دخل اهله قال عليه السلام وصحيحة ابن رباب اللروية عن قرب الاسناد انه سمع بعض الواردين يسئل ابا عبد الله عن الرجل يكون بالبصرة وهو من اهل الكوفة وله بالكوفة دار وحيال فيخرج فيمر بالكوفة يريد مكة ليتجهز فيها وليس من رآه ان يقيم اكثر من يوم او يومين قال يقيم في جانب الكوفة ويقصر حتى يفرغ من جهازه وان هو دخل منزله فليتم الصلوة ورولية ابن ابراهيم قال سئلته عن الرجل يكون مسافرا ثم يدخل ويقصر فيدخل بيوت الكوفة اتم الصلوة ام يكون مقصرا حتى يدخل اهله قال بل يكون مقصرا حتى يدخل اهله وخبر عيسى ابن القاسم عن ابي عبد الله قال لا يزال للمسافر يقصر حتى يدخل بيته وهنه ايضا انه قال اذا خرجت من منزلك فقصر الى ان تعود اليه والجمع بين هذه الاخبار والاخبار الدالة على وجوب الاتمام بمجرد المرور بالوطن واشترائط وجوب التقصر بخفاء الجدران وهدم سماع الاذان دخولا وخروجا يحمل تلك الاخبار على من اراد الوصول الى منزله والدخول على اهله بحيث كان ذلك مقصدا له وان مسافرا انشأ السفر منه وههنا الاخبار على من لا يكون قاصدا ذلك بل لراد التجيز وغير ذلك

والشاهد على هذا الجمع موثقة ابن بكير وصحيحة بن رباب ومحصله أن من أراد الوصول الى منزله وكان ذلك غاية ومقصداً له يتم بالدخول في حـد الترخـص ولا يقصر الا مع الخروج منه ومن لم يرد ذلك قصر ولو مع دخول بلده والاقامة فيه يوما او يومين او مع الاجتياز عنه او عن منزله او عن محل الترخـص فيكون ما عدى ما هو مورد الاجماع والذي اطبقت النصوص باجمها على اختلافها على وجوب التام فيه من صورة الدخول في المنزل والقرار فيه وانشاء السفر منه داخلا تحت عموم هذه الاخبار واما حمل الدخول على الـاهل على الوصول الى محل رؤية الجدران وحمل الجانب في الموثقة والصحيحة على ما يقرب من محل الترخـص كما ترى فانقدح من جميع ذلك انه لا ينبغي التأمل في وجوب التمام بالمرور بالوطن حقيقيا كان او تخاذيا مع قصده والنزول فيه لعموم ما دل على وجوبه مع الدخول على اهله وبيته من غير فرق بين الإقامة فيه ستة اشهر وعدمها مع عدم قصد الهجرة في الاول والإقامة فيه في الجلة في الثاني ومن غير فرق بين وجود الملك وعدمه والذي بهم النظر فيه هو تشخيص الوطن التعبدى الذى هو بحكم الاوطن المتبقى والعرفى وانه هل يكفى في تحققه مطلق العلقه وان لم تكن علقه الملكية بل كان محلا لزوجه او ابنه او اخيه او ابيه بحيث لا يزعجونه اذا اراد المقام فيه كما عن الاسكافي في احد قوله او مطلق الملك كما هو ظاهر المحكى عنه ايضا حيث قال من وجب عليه التخصير في سفره فنزل منزلا او قرية ملكها او بعضها اتم وان لم يتم للمدة التى توجب التمام على المسافر وان كان مجتازا بها غير نازل قصر او مع الاستيطان فيه ستة اشهر مجتمعة كانت او متفرقة قصد معها دوام الاستيطان او لم يقصد حصل الاعراض عن النوطن فيه او لم يحصل وهو المحكى عن للشهور سيما بين للتأخيرين وفي ظاهر المحكى

عن التذكرة وعبرج المحكي عن الروض دعوى الاجماع على ذلك حيث
 قال في الاول لو كان في اثناء للسافة له ملك قد استوطنه ستة اشهر اقطع
 سفره بوصوله اليه ووجب عليه الانعام فيه عند علمائنا وفي الثاني الاجماع
 على مثل هذه العبارة او خصوص المنزل مطلقا كما عن النافع اومع الاستيطان
 مطلقا كما عن الشيخ في النهاية والقاضي ابن البراج في الكامل حيث قال
 الشيخ ومن خرج الى ضيعة له كان له فيها موضع ينزله ويستوطنه ووجب عليه
 التمام وان لم يكن له فيها مسكن فانه يجب عليه النقص وهو بالنسبة الى
 مقدار الاستيطان مطلق مع ظهوره بل صراحته في اعتبار المنزل والمسكن وقال
 القاضي في محكي كتاب الكامل من كانت له قرية فيها موضع يستوطنه
 كان عليه الانعام وهذه العبارة كعبارة النهاية ظاهرة في اعتبار المنزل والاطلاق
 بالاضافة الى الاستيطان او في كل سنة كما عن ظاهر الصدوق او صريحه في
 الفقيه او مطلق الوطن كما عن الحلبي او خصوص المنزل مع الاستيطان فيه
 عرفا كما عن الذخيرة ومنشأ الاختلاف في الاقوال الاختلاف في الاخبار
 التي هي على طوائف شتى منها ما يدل على كفاية مطلق الملك من غير
 اعتبار المنزل ولا اقامة العشرة ولا استيطان ستة اشهر وهي عدة اخبار
 كصحيحة محمد بن اسماعيل بن الفضل قال سئلت ابا عبد الله عن رجل سافر
 من ارض الى ارض وانما ينزل قراه وضيعته قال ان نزات قراك وضيعتك
 قائم الصلوة وان كنت في غير ارضك فقصر ورواية البنزلي قال سئلت
 الرضا عن الرجل يخرج الى ضيعته ويقيم اليوم واليومين والثلاثة يقصر او
 يتم قال يتم الصلوة كما اتى ضيعة من ضياعه وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
 عن الصادق ان الرجل يكون له ضياع بعضها يقرب من بعض يخرج
 ليطوف فيها يتم او يقصر قال يتم هكذا قل عن الفقيه والتهذيب وعن

الكافي يخرج ليقيم فيها وعليه فالحجبل بل الظاهر ارادة الاقامة يوما او
 يومين كما في الخبر السابق وعلى تقدير ارادة اقامة العشرة فللاراد مجموع الضياع
 لينطبق على السؤال فيرجع مفادها الى مفاد الخبرين السابقين وموثقة عمارة
 عن ابي عبد الله في الرجل يخرج في سفره فيمر بقرية له او دار فينزل فيها قال
 يتم الصلوة ولولم يكن له الا نخلة واحدة ولا يقصر وليصم اذا حضره الصوم
 وهو فيها وطائفة اخرى تدل على عدم مشروعية التمام في اللالك من القرى
 والضياع بمجرد الوصول الا مع الاقامة عشرة ايام كصحيحة عبد الله بن سنان
 عن الصادق قال من اتى ضيعة له ثم لم يرد المقام عشرة ايام قصر وان اراد
 المقام عشرة ايام ام الصلوة ورواية بن بزيع قال قلت لابي الحسن جعلت
 فداك ان لي ضيعة دون بغداد فاخرج من الكوفة اريد بغداد فاقيم في تلك
 الضيعة اقصر ام ام قال ان لم تنو للمقام عشرا فقصر وطائفة مائة تدل على
 لزوم الاستيطان في المنزل في الجملة من غير تعرض لمقداره حسب الشهور
 كصحيحة علي بن يقطين قال لابي الحسن الرجل يتخذ للمنزل فيمر به ايم ام
 يقصر فقال كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك ان تتم فيه
 وصحيحة الحلبي عن الصادق في الرجل يسافر فيمر بالمنزل له في الطريق
 اقيم للصلوة ام يقصر قال يقصر انما هو المنزل الذي توطنه وصحيحة سعد
 بن ابي خلف قال سئل علي بن يقطين ابا الحسن الاول عن الدار يكون
 للرجل بمصر او الضيعة فيمر بها قال ان كان مماكنه يتم الصلوة فيه واب
 كان مما لم يسكنه فليقصر وصحيحة علي بن يقطين قال قلت لابي الحسن
 الاول لي ضياعا بين القرية والقرية والفرسخان والثلاثة فقال كل منزل من
 منازل لا تستوطنه فعليك فيه التقصير ومن الاخبار ما يدل على عدم
 جواز الاقام الا مع حصول احد الامرين اما الاقامة عشرة ايام او المنزل

الذي يستوطنه ستة اشهر كصحيحة محمد بن اسماعيل بن زريع عن ابي الحسن
الرضا قال سئلته عن الرجل يقصر في ضيعته قال لا بأس ما لم يذوق عشرة
ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه قلت وما الاستيطان فقال ان
يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر اما الاخبار المكثفة بطلاق الملك
فيجمع بينها وبين اخبار المنزل بناء على ظهورها في ملكية المنزل حسبما
يأتي تفصيله بالتمديد وتنزل الاخبار الدالة على لزوم القصر الا مع الإقامة
عشرة ايام على غير صورة وجود المنزل للملك والمهم ملاحظة ما كان منها
غير مقيدة بالاستيطان ستة اشهر على اختلافها باعتبار الاستيطان المطلق او
السكون المطلق كصحيح علي بن يقطين والحلي وسعد بن ابي خلف مع
صحيحة ابن زريع المفسرة للاستيطان بالإقامة في المنزل ستة اشهر التي استفاد
الصدوق منها الإقامة في كل سنة تلك المدة فلا بد ان يلاحظ مقدار
دلالة كل واحد من تلك الصحاح للطلاقة ثم تلاحظ دلالة الصحيحة الأخيرة
على مذهب المشهور اما صحيحة سعد بن ابي خلف فظاهر منها الاعتبار
بطلاق السكنى بحيث يقال عرفا انه مسكنه وان المدار على صدق هذه القضية
عرفا بقول مطلق من غير تمديد عدة خاصة والظاهر انها لا تصدق بمجرد
السكون فيه يوما او يومين بل ولا الشهر او الشهرين وان صححت مع التمديد
فان الصدق مع التمديد حاصل في جميع مراتب السكون اذ يصح ان يقال
مسكنه يوما او نصف يوم ولكن لا يصح ان يقال انه مسكنه على الإطلاق
فيكون المتحصل من جميع الاخبار بملاحظة التمديد بهذه الصحيحة مع قطع
المظهر عن غيرها من الصحاح المعبرة للاستيطان مقيدا او مطلقا ان الميزان
في الاطلاق للسفر هو للزور بمنزله الذي يقال عرفا انه مسكنه بقول مطلق واما
وحجة الحلي المتضمنة قوله يقول انما هو المنزل الذي توطئه فيجتمعل

فيها ان تكون لفظة توطنه بصيغة الماضي من باب التفعّل قالعنى ان
 للنزل الذمّ يتم فيه انما هو للنزل الذي اخذه وطننا له ويحتمل ان
 يكون المراد منه على هذا مطلق السكون فيه لا اخذاه وطننا كما لا يبعد
 وقوع استعماله فيه احيانا فيكون مساويا لقوله سكنه في صحيحة سعد بن
 ابي خلف ويحتمل ان تكون بصيغة المضارع من باب الافعال او التفعّل
 او التفعّل بحذف احدى التائين كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح اى
 تنزل الملائكة على ان تكون بصيغة المخاطب فيحصل المجال لاستفادة الدوام
 والاستمرار منه لان المضارع يفيد التجدد والحدوث فتكون الصحيحة لاجل
 تراكم هذه الاحتمالات مجملية وليس بايدينا ضابطة كلية استقر العرف والعقلاء
 على الركون اليها في تشخيص ما هو الواقع من الوجوه المحتملة في الكلمات
 المجملية لفظا او معنى لتستعمل في مثل هذه الموارد فتبقى الصحيحة على اجمالها
 بحسب اللفظ كاجال الصحاح المتضمنة للاستيطان كصحيحتي على بن يقطين وصحيحة
 ابن بزيع التي وقع الشرح فيها للاستيطان من جهة المعنى فان لفظة تستوطنه وان
 كانت من المضارع من باب الاستعمال الا انه بما يكون مستعملا في طلب اللبده
 كما هو الغالب يقال استخرجته اى طلبت خروجه وقد يستعمل في مجرد
 تحقق اللبده كما في استقر في الدار واستقر الامر فان للراد منه تحقق القرار لا طلبه
 ويختلف معنى الروايه باختلافه بلعاظ شرح الاستيطان في صحيحة ابن بزيع
 اذ على الاول يحتمل ان يكون للراد طلب الوطنية في هذه المدة للضرورة
 على ان يكون القيد لاهية ومرجه الى اناطة الحكم على الطلب في هذه
 المدة وان لم يقع الاستيطان فيها ويحتمل ان يكون قيدا للمادة ومرجه الى
 اناطة على طلب الوطنية الخاصة وهي الحاصلة في هذه المدة وان كان الطلب
 في اقل منها وعلى الثاني يكون المراد الاقامة المحققة في هذا الغرض من الزمان

فيحتمل ان يكون المراد تحقق هذه الاقامة المحدودة بالزمان الخاص منه ولو في ما مضى من الزمان كما يقول به المشهور وعليه الاستعمال غالبا يقال فلان يعطي او يضرب او يسافر فان الغرض من امثال هذه الجمل هو مجرد تحقق للبدء منه في الجملة من غير نظر الى الدوام ولا لحاظ زمان خاص فيصدق حينئذ حتى مع وقوعه في الزمان الماضي وهكذا الحل لو كان مقيدا بزمان فيتعلق الغرض بتحقيق للبدء من الفاعل في القصدار المخصوص من الزمان من غير لحاظ سببه وطوقه او مع التجدد والا استمرار كما يقول به الصدوق فيكون مثل هذه الروايات في حد انفسها ومع لحاظ شرحها في الصحيحة الاخيرة جملة بحسب المعنى والسؤال في تلك الصحيحة عن المراد بالاستيطان ليس قرينة على ارادة معنى شرعي من قوله يستوطنه والا لا وجه للسؤال مع فهم السائل ان المراد منه هو المعنى المتفاهم منه عرفا فحيث فهم ان المراد منه معنى شرعي دهاه ذلك الى السؤال عن حده وحقيقته وذلك انطرق الاشتباه غالبا الى مصاديق المفهوم العرفي بحيث شذ مفهوم لا يكون له مصاديق مشتبه فمثل عمادتهحقق به الاستيطان بالسؤال عن حقيقته فان لم نستطع على استظهار معنى من هذه الروايات المتضمنة لاناطة الحكم على الاستيطان لزمن الرجوع الى صحيحة سعد بن ابي خلف واناطة الحكم على صدق انه سكنه وتقيدها بالسكون في المدة للضرورة في صحيحة ابن بزيع لكن الانصاف ان الظاهر من جملة يستوطنه في هذه الصحاح هو الاستيطان البنائي لا الفعلي فعنى قوله كل منزل لا يستوطنه كل منزل لم تبني على التوطن فيه بخلاف قوله سكنه فانه ظاهر في السكون الفعلي في ما مضى من الزمان لا السكون البنائي فعنى قوله وان لم يسكنه وان لم يتحقق منه السكون في الزمان الماضي لا ان لم ينو السكون فبسه وان سكنه مدة

متطلوبة على ما هو مقتضى إطلاق عدم قصد السكن ولا اجال في تلك
الصالح ابدا ولا ينافيه التفسير بقوله يقيم في الصحبة الاخيرة بل يؤكد
وذلك لعدم ظهوره في المعنى بل عدم حواز استعماله فيه بلا قرينة فيدور
الامر بين ان يكون المراد منه الاقامة الفعلية او البنائية لاسبيل الى الاول
لعدم امكان وقوع الاقامة ستة اشهر فعلا فيتمين الثاني بقوله يقيم فيه ستة
اشهر اي يبنى على الاقامة فيه في هذه المدة على ان يكون الظرف قيداً
للمادة لا انه مقيم فيه في تلك المدة في الحال وحينئذ يقع المعارضة بعدم
اجال صحبة الحامي لفظاً بين هذه الصالح للتضمنة لامتناع الاستيطان
البنائي مع صحبة سعد بن ابي خلف لانها تدل على اعتبار السكن الفعلي
في مشروعية التام وقضية ذلك وجوب التخصيص مع عدم هذا السكن كما هو
المفهوم المصريح به في المناطوق بقوله وان لم يسكنه فليقتصر وان حصل الاستيطان
البنائي وهذه الصالح تدل على كون المناط في التام الاستيطان البنائي وان
لم يقع السكن الفعلي ففاد قوله كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل
وليس لك ان تم فيه هو ان المنزل الذي لم يبن على الاستيطان فيه ليس
بالمنزل الذي يتم فيه وان وقع منه السكن فيه فالتسمية بينهما عموم من وجه
لاجتماعهما في السكن الفعلي لا يقرن بالاستيطان البنائي واقتراح صحبة
سعد بن ابي خلف في السكن الفعلي بدون الاستيطان فان مقتضى هذه
الصالح وجوب التخصيص فيه ومقتضاها وجوب التام واقتراح هذه الصالح
في الاستيطان مع عدم وقوع السكن فان مفادها وجوب التام فيه ومفاد
الصحبة وجوب القصر المصريح بقوله وان لم يسكنه فليقتصر ويمكن التوفيق
بينهما باحد الوجوه الثلاثة احدها ان يفيد منطوق ان كان مما سكنه في صحبة
سعد بمنطوق قوله في صحبة ابن زييع الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه

وثقيد هذا المنطوق بمنطوق تلك الصحيحة مع انقاء المفهوم على حاله. فانه يذهب
 ما هو المراد من المنطوق ومرجعه الى حمل قوله ان كان مما سكنه على لواء
 بيان ما هو جزء السبب لاتمامه كما هو ظاهر موبه يعارض قوله ان يكون
 له منزل يستوطنه الظاهر ايضا في العلة لاتمامه المنصورة فقوله ان كان مما
 سكنه في مقام اعتبار السكون فيه في قبال عدم اعتباره فيه ولأسلوب الاكتفاء
 بمجرد الضرورة والضبيعة او الدار كما ربما كان يتوجه بعض السائلين لا في مقام
 بيان ما هو تمام المذات في مشروعية الاتمام. كورود المحصر في صحيحة بن
 بزيع حينئذ مورد المحصر الاضافي في قبال عدم نية الاستيطان فيه
 بالمرء لا محصر ما هو تمام العلة فالمراد من الشرطية في خبر سعد والمحصر
 في خبر بن بزيع ان كان مما سكنه واستوطنه والا ان يكون له منزل
 يستوطنه وقضية هذا الجمع اعتبار السكون القعلي المنقضي والاستيطان البنائي
 في ما يأتي وهو فالوجه الثاني انما يوافق مذهب الصديق في اعتبار الإقامة
 المذكورة كل سنة والثاني ان يقيده بمفهوم كل منطوق الاخر فالمراد ان كان
 مما سكنه أم الصلوة الا اذا لم يستوطن فينتهي للسكون المقرون بالاستيطان
 تحته. حلة لوجوب التمام والا ان يكون له منزل يستوطنه فيقسم الا اذا لم
 يسكنه وهكذا يصنع في صحيحة علي بن يقطين للشتملةين على الجملة للنفية
 مع صحيحة سعد فيقيد قوله ان كان مما سكنه بمفهوم قوله كل منزل لا
 تستوطنه فليس لك بمنزل او فعليك فيه بالتفسير ويقيده هذا المنطوق بمفهوم قوله
 ان كان مما سكنه للصرح به في قوله ان كان مما لم يسكنه فلا يصحير والثالث ان يرجع المنطوق
 في صحيحة بن بزيع الى المنطوق في صحبه سعد بمحمل على ارادة السكون فيه في
 تلك المدة ولا يابى منه التفسير بقوله فيم لا يمكن دعوى ظهوره في الاقامة
 الفعلية بمعنى انتسابه للفعل بالمعنى تحتية وحصوله في قبال البناء على وجه

من التعبيرات الشائعة فانه كثيرا ما تستعمل صيغة المضارع في مقام ضرب
للقاعدة ويراد به انتساب المبدأ الى الفاعل بلحاظ تحققة معنى الاستيطان
للمفسر بقوله ان يكون له منزل يقيم فيه ستة اشهر هو الاستيطان للتحقق
في الخارج لا قصده والبناء عليه فيرجع مفاد قوله للذكر الى قوله ان كان
مما سكنه ومفاد قوله لا تستوطنه في الصحيحتين الى معنى لم يسكنه وهذا
يلام مذهب اليه المشهور من كفاية الإقامة في المنزل ستة اشهر وعدم اعتبار
البناء على الإقامة على الدوام في كل سنة هذه المدة كما يقول به الصدوق ومن
تبعه في ذلك كالسيدي في الدارك والرياض وصاحب المعالم في رسالته
والحدث الكاشاني في الفتاوى والعلامة البهبهاني في شرحه وغيرهم من
اساطين التأخرين على ما حكى عنهم ولعل ما ذكرنا في الرواية واضح عند من
له دراية بأساليب الكلام بعدما نبهناك عليه من ان التعبير بصيغة المضارع
في مرحلة فرض موضوع المسئلة واعطاء الضابطة شايع والمراد هو
للعنى للساوي للعنى لماضى فعناه ان يكون له منزل اقام فيه ستة اشهر
فالتحصي من جميع هذه الصحاح المعتبرة للاستيطان مع صحيحة سعد بن
ابي خلف بلحاظ هذا الجمع الذي يساعد عليه الظهور العرفي هو اعتبار الإقامة
والسكون في ماضى من الزمان مدة ستة اشهر لكن يبقى الكلام في مقامين
الاول اعتبار للنزل وعدمه وعلى تقدير الاعتبار اعتبار الملكية فيه وعدمه والثاني
اعتبار التوالى وعدمه في السنة اما الاول فالصحاح للتقدمة واضحة الدلالة
على اعتبار للنزل وذلك لان قوله في صحيحة علي بن يقطين كل منزل من
منازلك لا تستوطنه فليس لك بمنزل ليس مسوقا لنفي المنزلية حقيقة بداهة
عدم صحة قبيها عن النزل كذلك مضافا الى خروجه عما هو شأن الامام
من بيان الاحكام فلا جرم يكون المراد منه قبيها بلحاظ الاحكام وقبيها

ههنا بهذا الاحتياط إنما يصح في مورد ثبوت م ر ي وجب
 فقدها انقضاء الحكم ولذا لا يصح نفي الاحكام الشرعية عما لا يصح ثبوتها
 له فهو من قبيل نفي الحكم بنفي للوضع ومعنى قوله ليس لك بمنزل انه
 ليس المنزل الذي يجب عند المرور به التمام وقد وضعه الامام عقيب ذلك بقوله
 وليس لك ان تتم فيه فيستفاد من ذلك ان الاعتبار بالمنزل وانما لا يجب التمام
 لقد اُحد شروطه وهو الاستيطان فيه وهذا المعنى ظاهر غيرها من الصحاح
 ايضا كقوله في الصحيحة الاخرى لعلي بن يقطين كل منزل من منازلك
 لا تستوطنه فعليك فيه بالتصير وفي صحيحة بن يزيد الا ان يكون له فيه
 منزل يستوطنه فان الظاهر منه خصوصا بلاحظة ان السؤال عن الضيعة ان
 للعتبر مجموع الاسمين المنزل والاستيطان ويؤكد تكرار المنزل عند التفسير
 بقوله ان يكون له فيها منزل لبعده احتمال كونه توطئة لذكر المفسر واما
 للوثقة من الصادق في الرجل يخرج في سفره في قرية او داره فينزل فيها
 قال يتم الصلوة ولو لم يكن له الا نخلة واحدة فجمولة على التقية لموافقتها
 لمذهب جماعة من العامة على ما حكى عنهم وعلى تقدير عدم دلالة الصحاح
 المذكورة على اعتباره فلا اصل مطرد مع عدم شمول اطلاقات المسافة لانه
 اما استصحاب التمام لو نوى المرور بما يشك قطعه للسفر واما استصحاب
 وجوب التصير لو بدا له في الاثناء المرور به واما اعتبار الملكية في المنزل فقد
 يستشكل في ذلك من جهة عدم التصريح بها في الاخبار وطريق استفادتها
 منحصرة في اللام كما في بعض والاضافة كما في بعض اخر وهما لا تبيدان
 اكثر من مطلق الاختصاص خصوصا في الثاني والملكية غير داخلة في
 للوضع له وانما تستفاد حينما استفيدت من القرائن الحالية اه للثالية فالملكية
 كغيرها من سائر جهات الاختصاص وجهاته غير داخلة في للوضع له بل

هي خصوصيات لموارد الاستعمال تستفاد من القرائن ومع عدمها لا يستفاد
 الا مجرد الاختصاص ووضح حاله الاضافة فانها لا تقيد الا بمجرد الارتباط
 بين المضاف والمضاف اليه لكن يدفعه ان الاطلاق ظاهر في الملكية اذ
 لا يقال ان له دار او منزل او داره ومنزله على الاطلاق الامع للملكية واما
 مع مجرد الاختصاص باجارة او اعادة فلا يطلق القول اذ يصح السلب
 عنه عرفا ويدل عليه ايضا قوله في صحيحة اسماعيل بن الفضل المقدمة ان
 نزلت قراك وضعتك قائم الصلوة وان نزلت في غير ارضك فقصر فانه
 كالصرح في اعتبارها فانه لو كان المراد منه مجرد الاختصاص لم يحتاج الى قوله
 وان كنت في غير ارضك فقصر المراد به حينئذ ما لم يكن له به اختصاص
 وضافة خصوصا بعد ملاحظة ان السؤال عن نزوله بقرية وضيعته فان المعنى
 حينئذ ان القرى والضباع ان كان له بها اختصاص سواء جهة ملكية العين
 او النعمة او غيرهما يجب عليه التمام وان كان في ارض لا اختصاص له بها
 بشئ من الوجوه وجب عليه التخصيص مع ان السؤال وقع عن القرى والضباع
 التي له به اذ ذلك اعم من الملكية وغيرها فلا حاجة الى هذا
 التفصيل بل لا وقع له به فرض اصل الاختصاص في المورد
 للسؤال عنه نعم لو كان ذلك كجاءة - دابة - كان هذا التفصيل
 في محله مع انه لو اغمض عما ذكرنا فقتضى الجواب حينئذ ان يقال في
 ارض غيرك لا في غير ارضك بخلاف ما لو كان المراد به للملكية كما هو
 الظاهر فانه تفصيل في مورد اصل الاختصاص المراد بقوله في السؤال وانما ينزل
 قراه وضيعته ومحصله ان القرى والضباع التي له اختصاص بها ان كانت مختصة
 به بقول مطلق بحيث كانت ملوكة له وجب عليه التمام وان لم تكن كذلك وجب
 عليه التخصيص والظاهر منه ايضا هو اعتبار النزول لظهور سوقها في ارادة ما هو المراد

من الاخبار للمعتبرة المنزل وأن الامام ليس بصدد بيان الاكتفاء بمطلق الملك
 فالمراد هو النزول في منزله المملوك في مقابل نزوله في غير ملكه فقوله ان نزلت
 في قراك وضيعتك ناظر الى ان المنزل الذي جرى عادة بالنزول فيه لا بد ان
 يكون مملوكا فاعتبار الملكية في القرية والضيعة مقدمة لاعتبارها في منزله نعم
 هي ساكنة عن اعتبار الاستيطان لان الغرض فيها اعتبار الملكية في المنزل
 في قبال قوله وان كنت في غير ارضك فلا بد من تقييدها بصحبة ابن بزيح
 الدالة على اعتبار الاستيطان ستة اشهر ثم ان بعض مشايخنا قد استظهر اعتبار
 الملكية في المنزل من صحبة ابن بزيح للتقدمة من غير جهة اللام بل من
 نفس ذكر المنزل فيها قائلا ان الملكية لاستيفاد من اللام في قوله له منزل لانها
 لا تقيد الا الاختصاص خصوصا بالنسبة الى المنازل فان مفادها الاختصاص في
 جهة النزول بل من جهة انه لو لم يكن المراد منه المنزل المملوك لم يكن وجه لاعتبار المنزل
 في الاستيطان في الضيعة لان الاستيطان فيها لا يكون الا في المنزل فكان يكفي قوله
 الان يستوطنها وفي كل من تمهيه واثباته نظر اما الاول فقد مر وجهه واما الثاني
 فلان الوجه في ذكر المنزل انما هو الكشف عن اعتباره بذاته في الحكم وان
 وجوب الانعام منوط على كل من المنزل والاستيطان فيه والا لعطفه على
 قوله ما لم ينو مقام عشرة ايام فتحصل من مجموع الاخبار ان الوطن
 الشرعي الذي ينقطع السفر بالمرور به هو الذي كان له فيه منزل مملوك اقل
 فيه ستة اشهر واما المألم الثاني فالظاهر عدم لزوم التوالى في الستة بل يكفي
 مطلقها وان كانت متفرقة لاطلاق للصحيحة مضافا الى اطلاق السكنى
 للمقتصر في تقييده بالستة دون غيرها ومع التفرق فقتضى الاطلاق وجوب
 التمام وتوضيح هذا المقام هو ان الفعل للقييد بمثل هذه الظروف يستعمل في
 كلا الوجهين حسب اختلاف جهات المقصد اذ قد يتعلق الغرض بوقوع

اصل الفعل في اللدة المضروبة فيتمتع الاستعمال ما هو الواقع في الخارج تواليه
او تفرقة وقد يعلق باستمرار الفعل في تلك المدة فيكون المراد تواليها في العدد المحدودة
هي به وحيث ان انحصار الارادة الامتعالية في التوالي متوقف على لحاظ
زائد على لحاظ اصل الفعل فلا محالة تحتاج افادة الاستمرار الى قرينة من خارج
تكشف عن ارادة وقوع الفعل في ظرفه للمضروب له بتلك الخصوصية كان
يقال صمت شهرين متتابعين او اقامت ثلاثة اشهر متواليه واذا لم يمكن هناك
قرينة فتقتضى اطلاق المادة وصدقها مع كل من الوجهين عدم اعتبار خصوصية
التوالي والاكتفاء. واحد منهما ولا شك ان الاقامة كما تصدق مع الشهور
للتواليه كذلك تصدق مع تفرقة ما قسمها او بايامها كما لو اقام عشرة عشرة
او اقل او اكثر لا يقال لا تصدق الاقامة ستة اشهر لو اقام بمقدارها متفرقا
اذ فرق بين الاقامة ستة اشهر وبينها في مقدارها من الايام فمعنى الاقامة ستة
اشهر بعنوان انه توقف في هذا المقدار الخاص من الزمان هو التوقف تلك
للدة بصورة تواليه حتى يصح ان يقال عرفا انه اقام ستة اشهر بقول مطلق
واما مع التفرق بحيث يكون المجتمع بالغا هذا المقدار فليس ذلك توقفا في
سنة اشهر وانما هو توقف في مقدارها لانه يقال ان المراد بالشهور ليس
ما كان اوله مطابقا لاول الشهر الهلالي واخره مطابقا لآخره والا لزم للنعم
من التلقيق في ما اذا كان مبتدئ الاقامة وسط الشهر واخرها وسط الشهر
للسابع وهو باطل قطعاً وليس ذلك الا لاجل ان المراد هو التوقف في
مقدارها وبما ذكرنا ينقدح انه لا يعتبر القصد لهذه الاقامة من اول الامر
سواء اعتبرنا التوالي او لا فتكفي الاقامة على وجه التردد في جميع السنة اذ ليست
هذه كاقامة العشرة المحتاجة في تأثيرها في قطع السفر الى قصدها من اول
الامر بل للتفسير حصول التوقف في تلك للدة على اى وجه حصل



الحمد لله على الاثمه والصلوات على محمد خاتم انبيائه وعلى اله
خلفائه وبعد فهذه رسالة افردتها في المال المختلط بالحرام لمعوم البلوى
بموضوعه وشديد الحاجة الى معرفة حكمه وسميتها صفو الكلام في حكم
المال المختلط بالحرام فاقول مستعينا به ان اختلاط الحلال بالحرام يكون على
انحاء فإدارة مع معرفة مقدار المال ومالكه واخرى مع الجهل بالاول دون
الثاني وثالثه بالمعكس ورابعه بمعكس الاول اما الصورة الاولى فيظهر من
بعض مشايخنا ان الحكم هو الشركة مطلقا من غير فرق بين المتجانسين
والمغايرين وبين ما لو كان الاختلاط بالامتزاج او بالاشتباه ومن غير
فرق في الامتزاج بين حله وله بالاختيار او بدونه نعم استثنى من الحكم
المذكور ما لو استهلك الخابط بحيث لا يبعد في حال الاختلاط ما لا فيجب
دفع القيمة وفيه منع تحقق الشركة شرعا وعرفا فيما اذا كان الاختلاط
بالاشتباه وعدم التمييز بين المالكين لكمال المشابهة كما اذا اشتبه درهم بدرهم
اخراقات مجرد الاشتباه وعدم التمكن من التمييز ليس سببا للشركة
الفهرية وملكية كل منهما لئلا يكون بحيث يحدث هناك ملكيتان
ملكية المالك لاحد المالكين لغير ما هو مالكه واقعا لولا حدوث الشركة
وملكية اخرى في جانب الاخرى المتجه حيثئذ الرجوع الى القرعة عملا
بمعوم دليلها او العمل بالصلح مع انه لا معنى للاستهلاك في المتجانسين
لان اختلاط المتجانسين مثله وان فرض له غاية الآلة وفرض المختلط

فيه في متهى الكثرة لا يوجب خروجه من اسمه وعنوانه كما اذا اختلط ماء ماء فاختلطه وان كان بمثابة اختلاط المثقال بالحبة لا يوجب عدم صدق عنوان الماء عليه غاية الامر انه انضم الى ما هو اكثر منه ومجرد القلة والكثرة او المجانسة لا يستلزم الاستهلاك والخروج عن المالية في حال الاختلاط لانه اذا كان له مالية قبل الاختلاط فلا ترتفع سده وان لم تكن له فلا اثر للاختلاط في ذلك فلا يجري لاعداد التلف في صورة المجانسة اصلا بل يرجع كذا اثر موارد الشركة الى القسمة فيتمين فرض الاستهلاك في صورة الخالقة كما اذا اختلط الدبس او الماء بالبن بحيث لا يصدق على المجموع من المخلطين الا البن وحده والحكم بالضممان في هذه الصورة لا يتم الا اذا كان هناك بدضامة لان الضمان ووجوب دفع القيمة مرتب على الاتلاف لقوله من اتلف مال غيره فهو ضامن ولازمه الحكم بنفي كل من الشركة والضمان اذا كان التلف بسبب فمري اما الاول فللاستهلاك الموجب للتلف وخروج المستهلك عن المالية لتبديل صورته بصورة المستهلك فيه فلا يتحقق موضوع الشركة اما الضمان فامدم الاتلاف وانما الواقع هو التلف وعليه فالزيادة في ملك من له المستهلك فيه من دون ان يكون لمن تلف منه المال نصيب في ذلك ولا يظن باحد الالتزام بذلك والتحقق ان الاستهلاك قد يكون من المجانيين كما لو حدث باختلاط المالكين بالامتزاج طيبة نائلة غير طيبة كل منهما كاختلاط الخل بالسكر ولا ينبغي الاشكال حينئذ في تحقق الشركة بنسبة المالكين ولا يجري حكم التلف لانه انما يجري لو كان الاستهلاك الحاصل بالامتزاج تبديل صورة المستهلك عمر فابصورة المستهلك فيه كما اذا استهلك مثقال من البن في حوض من الماء فحينئذ ليس من البعيد دعوى الضمان ووجوب

دفع القيمة ان كان الخلط بمن له المستهلك فيه وان كان الاظهر الشركة
واما اذا كان الاستهلاك من الجانبين كما هو المفروض فلان معنى للحكم
بالضمان لان الفرض انقلاب العورة في كليهما فالحكم هو الشركة لا غير وقد
يكون من جانب واحد بحيث تنقلب صورة الخلط الى صورة اخرى عرفا وان كانت
الصورة الاولى باقية على حالها دقة وان خفيت عن الحس لا تشار الاجزاء
وتفرقها في المستهلك فيه فان كانت المالية قائمة بالصورة الاولى بحيث
اذا ارتفعت ولو عرفا زالت المالية عنه وان كانت باقية بالدقة العقلية ولكنها
غير محسوسة تم ما ذكر من ترتب الضمان اذا كان هناك اتلاف لكنه
في محل المنع لعدم قيام المالية كالملكية بالصورة العرفية الشخصية بحيث
لو فرض ارتفاعها عرفا انتفت المالية بل يكفي بقائها دقة في ثبوت المالية
عرفا بل يمكن منع توقف ثبوت المالية عرفا حتى على بقاء الصورة دقة
بدعوى الاكتفاء باحدى الصور وان كانت متبادلة في بقاء المالية لانهم
كالملكية في بقائها الموضوعها مع تبدل الصور فلو فرض ارتفاع الصورة
الحقيقية وتبدلها بصورة المختلط فيه دقة كما اذا اختلط المرق او ماء اللحم
بشيء من الماء فانه ترتفع الصورة المائية حقيقية وتكتسب المادة صورة
المرق او ماء اللحم دقة فلا شك في بقاء المالية عرفا وحكم المرف بتحقيق
الشركة بنسبة المالكين قبل المزج ودعوى منع كونه مالا في حال الاختلاط
والاستهلاك بالامتزاج مدفوعة بان الفرض اكتساب المادة صورة المختلط
فيه حقيقة وتلك الزيادة لم تكن في مال الاخر وقد حصلت بسبب
الامتزاج فلا تلف في الخلط بعد اتسابه الصورة الموجودة في المختلط
فيه حقيقة فلو قطع النظر عن حكم المرف بتحقيق الشركة حيث كانت
هذه الصورة مما لا حكم له بعد وضوح عدم وجوب دفع القيمة اذ لا

اتلاف في العين بوجوب الضمان لانه اذ هاب لمالية العين والمالية حاصلة
 باكتساب الصورة الجديدة فالاقوي هو الشركة في جميع هذه الموارد
 نظرا الى حكم العرف بها فيها وفي نظائرها وقد عرفت ان الضمان لاسبيل
 اليه مع فرض الاستهلاك بالسبب القهري نعم ربما يتوجه الضمان
 بالاضافة الى الخصوصية الذاتية بالخلط اذا كان عن عمد الى ذلك لكنه
 لا ينافي الشركة التي لازمها عدم جواز تصرف كل منهما بدون اذن
 الاخر لان الشركة لا تتوقف على المالية بل يكفي فيها الملكية فن خلط
 شيئا من السكر او ماء الورد بماءه ضمن القيمة بالاضافة الى ذهاب
 خصوصية السكرية والجلالية سواء كان للماء الذي انقلب اليه السكر
 مالية بعد ذهاب السكرية او لا وخطى كل حال ان العين الخارجى الذي زيد
 في كنهه واباده مشترك بينهما وكل مورد كان ذهاب الصورة فيه موجبا
 لفوات شئ من المالية او تمامها ضمن القيمة وتبقى الشركة في العين لعدم
 فوات الملكية بذهاب المالية كما في السكر المنقلب ماء بالاختلاط مع الماء
 الكثير واستهلاكه فيه كما لو فرض قلب صورة السكر به سلاج اخر غير
 الخلط في الماء فانه لا اشكال في ضمان قيمتها وان كان الماء المنقلب اليه
 ملكا للمالك له وان لم يكن موجبا لفواتها كما لو خلعت الصورة عن العين
 بالاختلاط ونبس العين صورة المختلط فيه كالثال المتقدم فالحكم هو الشركة
 بنسبة المالكين قبل الاختلاط لا بعده اذ ربما تزيد المالية بمد لبس العين
 صورة المختلط فيه كما في المثال المتقدم فالمدار في اصل الشركة من قطع
 النظر عن كيفية وجود العين المختلط في المختلط فيه في قبالة عدمه راسا
 بحيث لا يحدث تفاوت بحسب الكمية والبهدي المختلط فيه اصلا كما لو
 بخلط فيه من غير فرق بين بناء الصورة حقيقة وان خفيت عن الحس

وبين ارتفاعها حقيقة اما بلبس صورة المختلط فيه او صورة ثالثة لعدم تقوم الملكية بالصورة بل بالمادة اي صورة تلبست كما ان المدار في الضمان المحض انتفاء موضوع الملك راسا بحيث لم يبق منه عين ولا اثر لا بانقلاب صورته الى صورة اخرى حسا او حقيقة فان المادة حيثئذ باقية ولذلك تزيد الكمية وان كان مجرد انتفاء المادة لا يوجب عدم الشركة مطلقا وانما يوجب عدمها في العين كما في الجسم المصبوغ بلون الغير فان جرم اللون وان كان متغيا بالصبغ وليس في البين الا اللون وهو عرض قائم بجسم المصبوغ الا ان الشركة حيثئذ في المالية لان اللون ملك للمالك الجرم الزائل وان كان قائما بملك الغير وقيامه بملكه هو السبب في الشركة والا فلو فرض بقاء الجرم وقيام اللون به كانت الشركة في العين فلا بد من ملاحظة الموارد ولا يصح رميها بقوس واحد والحكم بالضمان في صورة الاستهلاك اذا لم يعد المستهلك مالا عرفا بعد الاستهلاك والحكم بالشركة في ما عداها لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب اجتماع الضمان والشركة ونعوض كل منهما بحسب اشخاصها كما انه لا بد من ملاحظة موارد الاختلاط بحسب ثبوت اصل الشركة مع قطع النظر عن وجود ملك الضمان فيه وعدمه اذ قد عرفت ان الاختلاط بالاشتباه لا يوجب الشركة والمرجع فيه غير ما هو المرجع فيها وتوهم ان الاشتباه ليس من الاختلاط حتى يوجب الشركة او لا يوجبها مدفوع بانه ليس اختلاطا واقعا لانه لا يصل الا بالامتزاج ولكنه اختلاط في نظر المالكين ومن الجائز تأثير هذا النوع من الاختلاط في الشركة الدينية والذي ندعيه ان العرف لا يعتبرون الشركة في العين بمجرد الاشتباه بل يرون ان كل مال ملك للمالك غاية الامر تعذر التمييز بسبب الاشتباه

الناسي من تمام المشابهة ، واما عدم جواز تصرف كل منهما بدون اذن الآخر فليس من الآثار الخاصة بالشركة العينية حتى يستدل به عليها بل هو لازم اهم لها وللاشتباه اذ لا يجوز التصرف في كل من المالكين بغير اذن صاحبه لئلا يشتبه ماله بـ ماله وان كان ما يريد التصرف فيه ماله واقما لانه لم يجرزانه ماله لاحتمال كونه مالا للآخر الذي لا ياذنه في التصرف وهذا المقدار كاف في عدم جواز التصرف بدون الاذن فعدم جواز التصرف مع الاشتباه في الدرهمين ليس من جهة الشركة بل من جهة عدم احرار كونه مالا للتصرف ومن هنا لو حصل التمييز صح تصرف كل منهما في ماله بدون اذن الآخر ولو كان مجرد الاشتباه سبباً للشركة العينية لم تنفع التمييز لان المفروض تحقق الشركة والتمييز لا يرفعها ويظهر الثمرة في ما لو اشتبه العبدان وجنى على احدهما بما يوجب الدية فانها على ما ذكرنا لولى المحنى عليه واقما بخلاف ما لو قلنا بالشركة نعم نقول بالشركة ولو مع عدم القول بها في المشتبهين لو اشترى بمجموعهما شيء اخر فان المالكين شريكان فيه وان لم يشتركا في ائتمن فمقتضى القاعدة في المشتبهين على ما ذكرنا الرجوع الى القرعة واما ما ورد في الدرهم والدرهمين اذا تلف احدهما عند الوديعة وهو تصنيف احد الدرهمين بين مالك الدرهم الواحد ومالك الدرهمين فهو حكم تمبلى على خلاف القاعدة لا يتعدى مودده وكأنه على ما قبل صلح قهري بينهما ولا يمكن حمله على حصول الشركة بالاختلاط لان مقتضاها استعاقق صاحب الدرهم الواحد شي الدرهم لان الدرهم الواحد قد تلف من الشريكين فبالنسبة الى استعاقق ذي الدرهم الواحد تلف مقدار الثلث لان نسبة الواحد الى اثلاث نسبة الثلث فتلف من صاحب الدرهمين ثلثا درهم فيستحق بعد التلف درهم وثلث وصاحب الدرهم الواحد ثلثا

درهم لا النصف كما هو المشهور (المسورة الثانية) هي الحبل بالمقدار ومعرفة
 المالك ولا اشكال في حكمها اذا كان هناك اماره او اصل سالم مما يمارضه
 او يحكم عليه في احد الجانبين اذ معه يعمل بمقتضاها كما اذا كان المال
 مبيعاً للاخر فان استصحب ملكية الزائد على ما هو المتيقن كونه مالا
 للغير يقتضي جواز تصرف فيه كما يجري استصحاب عدم تملكه له لو
 كان مما اشتراه منه او استصحب ملكية الاخر له نظرا الى ان الشك في
 تملكه له وعدمه مسبب عن الشك في خروجه عن ملك الاخر وعدمه
 فيستصحب ملكية له وعلى كل تقدير لا مجال لاصالة البرائة عن وجوب
 دفع الزائد على المتيقن وهكذا الحال مع وجود اليد فيحكم بملكية
 الكل بمقتضى يده او يد مورثه لو شك في ملكيته او ملكية بدمه
 للغير او في المقدار الزائد مع اليقين بحرمة مقدار منه وذلك لعدم الالة
 اعتبار اليد وكشفها عن الملكية لديها نعم لا بد من ملاحظة تحقها اذ
 لا بد فيها من الاستيلاء والسلطنة التامة فلو وجد ديناراً في داره لا يعرف
 انه له او لغيره مع كون الدار معرضاً لتردد الغير فيها بحيث يحتمل سقوطه
 من بعض المتتردين مع كثرة ترددهم فيها لم يحكم بالملكية بدلالة اليد
 بل يجري عليه حكم القطة كما في الخبر اذ لا بد في البين اذ لا استيلاء
 ولا سلطنة تامة التي هي الملاك في كشفها عن الملكية بخلاف مالو
 وجده في صندوقه الخاص واحتمل ان يكون لغيره لصدق الاستيلاء
 فيشمله قوله من استولى على شيء فهو اولى به فيحكم بملكه له كما في الخبر
 ايضا واذا فقد الاصل والامارة فالرجع القرعة وهي لسكل امر مشكل
 فيضع ما هو المعلوم كونه ماله كما هو المعلوم كونه ملكاً لصاحبه
 ويقع في المشكوك فيه بينه وبين غيره ولا وجه للتصنيف لانه يقطع

الناسي عن تمام المشابهة ، واما عدم جواز تصرف كل منهما بدون اذن الآخر فليس من الآثار الخاصة بالشركة العينية حتى يستدل به عليها بل هو لازم اهم لها ولاشتباه اذا لا يجوز التصرف في كل من المالكين بغير اذن صاحبه لئلا يشبه ماله باله وان كان ما يريد التصرف فيه ماله واقعا لانه لم يجرزانه ماله لاحتمال كونه مالا للآخر الذي لا ياذنه في التصرف وهذا المقدار كاف في عدم جواز التصرف بدون الاذن فعدم جواز التصرف مع الاشتباه في الدرهمين ليس من جهة الشركة بل من جهة عدم احراز كونه مالا للتصرف ومن هنا لو حصل التمييز صح تصرف كل منهما في ماله بدون اذن الآخر ولو كان مجرد الاشتباه سبباً للشركة العينية لم ينفع التمييز لان المفروض تحقق الشركة والتمييز لا يرفعها ويظهر الثمرة في ما لو اشتبه المبدان وجنى على احدهما بما يوجب الدية فانها على ما ذكرنا لولى المجنى عليه واقام بخلاف ما لو قلنا بالشركة نعم نقول بالشركة ولو مع عدم القول بها في المشتبهين لو اشترى بمجموعهما شيء اخر فان المالكين شريكان فيه وان لم يشتركا في ائتمن فمقتضى القاعدة في المشتبهين على ما ذكرنا الرجوع الى القرعة واما ما ورد في الدرهم والدرهمين اذا تلف احدهما عند الودعي وهو تنصيف احد الدرهمين بين مالك الدرهم الواحد ومالك الدرهمين فهو حكم تنصيف على خلاف القاعدة لا يتعدى مورده وكأنه على ما قبل صلح قهري بينهما ولا يمكن حمله على حصول الشركة بالاختلاط لان مقتضاها استحقاق صاحب الدرهم الواحد ثلثي الدرهم لان الدرهم الواحد قد تلف من الشريكين فبالنسبة الى استحقاق ذي الدرهم الواحد تلف مقدار الثلث لان نسبة الواحد الى اثلاث نسبة الثلث فتلف من صاحب الدرهمين ثلثا درهم فيستحق بعد التلف درهم وثلث وصاحب الدرهم الواحد ثلثا

درهم لا النصف كما هو المشهور (المسورة الثانية) هي الحبل بالمقدار ومعرفة المالك ولا اشكال في حكمها اذا كان هناك امانة او اصل سالم مما يمارضه او يحكم عليه في احد الجانبين اذ معه يعمل بمقتضاهما كما اذا كان المال مبيعا للاخر فان استصحب ملكية الزائد على ما هو المتيقن كونه مالا للغير بقتضي جواز تصرف فيه كما يجري استصحاب عدم تمامه له لو كان مما اشتراه منه او استصحب ملكية الاخر له نظرا الى ان الشك في تمامه له وعدمه مسبب عن الشك في خروجه عن ملك الاخر وعدمه فيستصحب ملكية له وعلى كل تقدير لا مجال لاصالة البرائة عن وجوب دفع الزائد على المتيقن وهذا الحال مع وجود اليد فيحكم بملكية السائل بقتضي يده او يد مورثه لو شك في ملكيته او ملكية بضمه للغير او في المقدار الزائد مع اليقين بحرمة مقدار منه وذلك لعدم الالة اعتبار اليد وكشفها عن الملكية لديها نعم لا بد من ملاحظة تحققها اذ لا بد فيها من الاستيلاء والسلطنة التامة فلو وجد دينار في داره لا يبرف انه له او لغيره مع كون الدار معرضا لتعدد الغير فيها بحيث يحتمل سقوطه من بعض المتوددين مع كثرة ترددهم فيها لم يحكم بالملكية بدلالة اليد بل يجري عليه حكم اللقطة كما في الخبر اذ لا يد في اليدين اذ لا استيلاء ولا سلطنة تامة التي هي الملاك في كشفها عن الملكية بخلاف مالو وجده في صندوقه الخاص واحتمل ان يكون لغيره اصدق الاستيلاء فيشمله قوله من استولى على شيء فهو اولى به فيحكم بملكته له كما في الخبر ايضا واذا فقد الاصل والامارة فالرجع القرعة وهي لسائل امر مشكل فيضع ما هو المعلوم كونه ملكا له وما هو المعلوم كونه ملكا لصاحبه ويقرع في المشكوك فيه بينه وبين غيره ولا وجه للتصنيف لانه يقطع

معه باعطاء المال لغير ذي الحق ادا اعطاه ماله انيره او اخذ ماله غيره
 لنفسه فكيف يحل لكل منهما التعريف في نفسه اذ لا يحل مال الا
 من حيث احله الله ولا موجب لحلية ما يؤخذ بالتصنيف وتعليقه بان
 الحكم يكون لكل لواحد منهما ترجيح بلا مرجع فاسد اذ هي مقتضى
 لاصل الحكم بالتصنيف حتى يستلزم المدول منه الى ان الجميع لواحد
 منهما دون الاخر الترجيح من غير مرجع واستلزام كون الجميع لواحد
 مدين هذا المحذور لا يوجب الحكم بالتصنيف فرارا من ازوم المحذور
 المذكور لا يمكن التوقف وعدم الحكم بشيء اذ لا دليل على الافتاء
 بالتصنيف على ان يكون مصالحة بينهما وترتب المحذور العيني على كون
 الجميع لواحد معين لا يستلزم الافتاء بذلك لان الجمل بالواقع يستدعي
 السكوت عن تعيين الحق لواحد معين منهما نعم يجوز الافتاء بعدم
 جواز تصرف كل منهما في المشكوك بدون اذن الاخر لانه مال لا يعلم
 مالكه ولا يحل مال الا من حيث احله الله كما يجوز ردع المتصرف
 منهما فيه بدونه من باب النهي عن المنكر وهذا بحسب الفتوى واما
 القضاء ورفع الخصومة فيتبع موازينه وهو خارج عما هو مقتضى الاختلاط
 من الحكم الشرعي مع عدم النزاع كما اذا رفع امرهما الى الحاكم للاجمل
 بالواقع وعدم معرفة الحكم الشرعي في الواقعة فاي دليل على ان الحكم
 الذي يفتى به هو الصالح على النصف ومن هنا ظهر عدم الوجه في
 اجبار المالك على المصالحة في المقدار المشكوك على ان يكون الحكم
 الشرعي في الواقعة هو الصالح كما عن الشيخ الكبير في الكشف
 حيث ذكر انه لو صرف المالك دون المقدار وجب صالح الاجبار وكذا
 اجبار الحاكم لهما بالمصالحة مع عدم تعيين ما يتصلحان عليه او المصالحة

على النصف من جهة ان الزيادة في نصيب احدهما كتخصيصه بالسكنى
 ترجيح بلا مرجح فيتمين التصالح على النصف واما ما في رواية السكوني
 في رجلين استودع احدهما دينارا والاخر دينارين وتلف احد الدينارين
 عند الودعي بغير تقريط منه حيث حكم فيها باختصاص صاحب
 الدينارين بواحد من الباقي وينصف الدينار الاخر بينهما فهو حكم
 على خلاف القاعدة فلا بد من الاختصار على موردها نعم لو استفدنا
 منها ومما يماثلها كصحيحة ابن مغيرة في رجلين كان منهما درهمان فقال
 احدهما الدرهمان لي وقال الاخر بيني وبينك الدالة على اختصاص احدهما
 بمن يدعى اختصاصهما به وتنصيف الاخرين به وبين صاحبه من غير
 تعرض ليمين منهما او من احدهما مناطا عاما يقتضي ان الحكم الشرعي
 في امثال هذه الموارد هو الصلح على النصف صح الحكم بالتنصيف
 واجبار احدهما على الصلح فان ابي صالح الحاكم لانه ولي الممتنع وبقى
 مال الصلح عنده امانة لان المقدار المشكوك المردد بينهما نظير الدينار
 والدرهم المردد بين شخصين لكنه مشكل اذ لا استفاد من امثال هذه
 الروايات قاعدة عامة تطبق في نظائر موارد هـا بصد قوة احتمال
 ان يكون الحكم بالتنصيف في الصحيحة لوقوع الخاف منهما في ما كانت
 في يدهما وان يكون ذلك حكما تفديا في مورد خاص في رواية
 السكوني لامن جهة ان الحكم الشرعي وجوب الصلح ولا من جهة
 حصول الشركة بالاختلاط لان مقتضاها كما مر توزيع الدينار عليهما
 اثلاثا لصاحب الدينارين ثلث منه ولصاحب الدينار الواحد ثلثان
 كما حكى عن العلامة نظرا منه الى حصول الشركة بالاختلاط ولمسه لما
 ذكرنا صرح الشهيدان على ما حكى فيهما في هذه المسئلة بقوة القرعة

وقد عرفت انها هي المرجع في ما نحن فيه لاندرأجه في موضوع دليلها وهو المشتبه نعم لا بد في العمل بدليها من جابر لو هن عمومها لما قرر في محله من عدم العمل بأدلة القرده مع عدم جابر لو هن عمومها من عمل الاصحاب او جماعة منهم لكثرة التخصيصات المتطرفة اليه فلا بد من عملهم كلا او جلا على طبقه كي يستكشف عدم ملاقة المخصص له في المورد الذي يقصد العمل بها فيه والا لم يصح الاستدلال بالعموم للعلم الاجمالي بطرق التخصيصات الكثيرة اليه ولكن الجابر حاصل في المقام اذ لا يتوقف العمل به في مورد على عملهم به في ذلك المورد بعينه بل يكفي عملهم به في اشباهه مما يندرج معه تحت ملاك واحد ومن المعلوم على المتبع عملهم به فيها وعن العلامة في التذكرة وجوب دفع الخمس الى المالك اذا ابي عن المصالحه يستدلا ببعض الاخبار الموجبة له مع الجهل بالمالك مثل التعليل الوارد في رواية المسكوني بان الله رضي من الاشياء بالخمسة ولعله استظهارا منه انه تحديد شرعي للمقدار الواقعي من المحرم المختلط المال من غير مدخل للجهل بالمالك في ذلك وان كانت الرواية في مورد فلا يرد عليه ورودها في مورد الجهل به لعدم منافاته لاطراد البتة لكن كون المراد من التعليل التعديد الشرعي للحرام الواقعي محل نظر بل منع فان الظاهر اختصاص المراد من الرواية بالجهل بالمالك ولا عموم في التعليل يشمل صورة العلم فلا وجه لوجوب دفع الخمس الى المالك نظراً الى ذلك كما استقر به في الجواهر مع اعترافه بالاشكال المذكور كما لا وجه الرجوع الى قاعدة الاشتغال نظرا الى ان الاشتغال قطعي وهو يستدعي البرائة قطعا هي لانحصل الا بدفع ما يتيقن معه البرائة لانه ان كان هناك اشارة او اصل معتبر يقتضي كون المشكوك له او صاحبه كما

إذا كان لأحدهما يد عليه وهي إدارة على الملكية فتقتضي جواز التصرف
 إلا في المقدار المعلوم حرمة وكونه للغير أو استصحاب ملكية الزائد لو كان
 المال مبيعاً للغير قبل القبض وشك في مقدار المبيع أو استصحاب ملكية
 الآخر له فيما إذا اشتراه منه فلا مجرى لقاعدة الشغل فإن الامارة الأصل
 يقتضي حصول البرائة بالمقدار المعلوم كونه للغير وإن لم يكن في البين
 شيء منهما فهي لا تقتضي أكثر من وجوب تسالمة على تصرف الآخر
 فيه فيعرضه عليه على أن فيه ماله وقد اختلط به ما لا يعلم مقداره لا وجوب
 دفع ما يلزم بعدم زيادة ماله عليه واقفاً وأما أصالة عدم وجوب دفع الزائد
 من المتيقن وأصالة عدم تملك الغير له فلا تنفمان أصلاً لأن المطلوب إنما
 هو جواز التصرف فعلاً في المقدار المشكوك وهما بالإضافة إلى هذا
 الآخر من الأصول المثبتة التي قرر في الأصول عدم الركون إليها ثم إنه بناء
 على ما اخترنا . وهو الفرعة لافرق في الرجوع إليها بين ما لو علم المالك
 تفصيلاً أو اشتبه في قوم محصورين لأن المناط المعرفة به أجمالاً أو تفصيلاً
 بخلاف ما لو اشتبه في عدد غير محصور فانه يدخل تحت الصورة الرابعة
 وهي الجهل بالمقدار والمالك جميعاً كما لافرق فيها أيضاً بين المقدار الذي
 شك في كون مجموعه له أو لصاحبه وبين ما إذا احتل اشتراك الغير معه
 على وجوه كثيرة لعدم المانع من جرياتها فيه ومجرد احتمال الاشتراك
 بينه وبين غيره على وجوه متكررة لا يمنع عن ذلك فإن علم أصل الاشتراك
 وشك في انحائه يقرع بين واحد منها وغيره من سائر الانحاء إلى أن
 يتمين في واحد وإن شك فيه واحتمل أن يكون الجميع له يقرع بين كونه
 له بتمامه أو يكون للغير شركة فإن ثبت بالفرعة شركته في ذلك قرع بين
 الانحاء المحتملة بالوجه الذي ذكرنا فلنرجع هو الفرعة في جميع الموارد

المذكورة ويجري ما عدم من الاحتمالات التي عرفت خلوها من وجه وجيه في ما لو اشتبه المالك في عدد محصور فان قيل بوجوب الصالح الاجباري هناك فلا بد من القول به هنا فيجبر الجميع على الصالح في الجملة او على النصف وان قيل بوجوب دفع ما يوجب اليقين بالفراغ لزم اعطاء كل ما يوجب له لوم يشبه المالك واللام يحصل القطع بالفراغ لاحتمال أن يكون المالك واقفا من لم يعط ما يوجب القطع به وربما يستشكل بلزوم التحمارة من دفعه الى كل واحد منهم ذلك ويدفع بانه يدفع الى الحاكم من المال المختلط ما يقطع بدفعه بخلو ما في يده من الحرام فيتولى الحاكم القسمة ان امتنعوا عن الاجتماع على القسمة مباشرة وقد عرفت مما تقدم عدم الوجه في ذلك كله وان المرجع هو القرعة لا غيرها

(الصورة الثالثة) هي ان يعلم قدر المال ويجهل مالكة عكس الصورة السابقة فهل يبقى على حاله مطلقا او قبل اليأس ومعه فهل يتصدق به عن المالك على الفقراء او خصوص بنى هاشم او يدفع الى الامام مطلقا او في خصوص مال الميت الذي لا يعرف له وارث او يدفع منه الخمس مطلقا او يتصدق بالنيابة على تقدير زيادته عن الخمس وجوه وتفصيل المقام هو انه لا اشكال ظاهرا في وجوب اتمام المال على حاله قبل اليأس بمقتضى القاعدة الاولى لان التصديق به دفع للمال الى غير مالكة وهو خلاف القاعدة فلا بد من الاقتصاد في مخالفتها على القدر المعلوم فعل الكلام هو ان اليأس عن الظفر بمالكة هل يكون سببا شرعا للتصدق به على الفقراء ومن هو من اهل الولاية كما في الخبر او صرفه في مصرف الخمس او دفعه الى الامام مطلقا او في الجملة الى غير ذلك من الوجوه المحتملة والروايات

الواردة في حكم المقام مختلفة ففهما ما دل على وجوب التصديق به مثل رواية دلي بن حمزة في حكاية صديقه الذي كان من كتاب بني امية واصاب مالا كثيرا منهم ثم نام على ذلك ومثل عن الصادق عن الخرج منه فقال عليه السلام اخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرفو تصدق به وهذه الرواية خصوصا بملاحظة موردها حيث ان في ذيلها عدم بقاء شيء له بعد اخراج ما اكتسبه من ديوانهم ربما يدعى ظهورها في المال المتميز دون الخياط وببعض نسخ الرواية خال من لفظة من في قوله اخرج من جميع ما اكتسبت وعليه يكون قوله ذلك امرا باخراج المال الذي اصابه بالتكسب من ديوانهم من ماله الحلال لو كان له بميراث ونحوه كما يساعد الاعتبار ان من البعيد دخوله في ديوانهم والاكتساب بالكتابة لهم فاقد الكل شيء وان كان المفروض في مورد الرواية عدم بقاء شيء له بعد التصديق لاحتمال انه تصدق بجميع ما عنده حتى ما كان فيه من حلاله ولو فرض عدم وجود مال له راسا لم يناف الامر بالاخراج هذا الوجه فانه لم يحاط بتقدير وجوده وعليه تختص الرواية بالخياط لان اخراج ما اكتسبه من الاموال لا يكون الا بالاختلاط مع ماله والا لم يكن معنى لاخراجه ولا معنى حينئذ ليكون اخرج امرا من باب الخروج لعدم تمامية المعنى عليه الان ان يكون الجميع منصوبا بنزع الخفض فيكون الكلام في قوة قوله اخرج من جميع ما اكتسبته ودلي تقدير عدم وجود كلمة من لا لفظا ولا تقديرا ويكون اخرج من باب الاخراج يحتمل ان يكون المراد باخراجه تعريضه على الرد الى صاحبه ان عرف والا فعلى مستحق الزكاة وهذا الكلام يصح مع تمييز ما عنده من الحرام وعلى تقدير وجود لفظة وظهورها في

المال المتميز كما ادعى تكون الرواية اجنبية عما هو محل الكلام وهو المختلط بالحرام ولا انجماع على عدم الفرق بينهما وان اشتراكا في كون كل منهما مالا معلوم القدر مجهول المالك لاحتمال ان لا يكون المختلط واجب التصديق به كما في اللفظة مع اشتراكهما في الجهة المذكورة فحيث عدنا الفرق بين اللفظة والمال المختلط من جهة اعتبار التعريف فيها حولا كاملا ووجوب التصديق به عن المالك سواء قلنا بالضمان على المتقطع مع ظهور المالك اولم نقل بخلاف المختلط لعدم اعتبار التعريف فيه على تقدير القول بوجوب التصديق فيه مع الاشتراك في الجامع المذكور ثبت ان مجرد الاشتراك لا يقتضي اشتراكا متميزا ومختلط في الحكم فيحتمل الفرق كما علمناه بينه وبين اللفظة لكن ربما يدعى ظهور الرواية في العموم لكل منهما بترك الاستفصال ولا يخلو عن وجه لان مجرد كون مورد الرواية من لم يبق له مال بعد اخراج ما اكتسبه من الكتابة لا يصح صارقا للعموم الجواب بعد عدم الاستفصال فيه بينهما واطلاق وجوب اخراج ما اكتسبه ولو كان هناك فرق بينهما في الحكم لزم بيانه وهو في مقام البيان واما ما في ذيلها من التعرض لحال ذلك الشخص بعدم بقاء شيء له بعد الاخراج فلا تعلق له بالحكم الشرعي بل هو حكاية عن علي بن حمزة عن حال صديقه واقدامه على دفع جميع ما كان عنده من الاموال التي اكتسبها بالكتابة في ديوانهم ولا فرق في ذلك بين ان يكون اخراج من باب الافعال او المجرد اما على الثاني فواضح واما على الاول فلان اراد بقريضة السؤال عن الخرج منه اخراج نفسه عن تبعة اشتغال ذمته بجميع ما اكتسبه من الاموال المحرمة وتنظر بعض مشايخنا في العموم بالوجه المذكور لدليل نذره الى عدم استظهاره من مجرد ترك

الاستفصال بعد معلومية حال المسائل المرام وأنه لا شيء له وراء ما اكتسبه من ديوانهم كما يدل عليه ما في ذيل الرواية من بيان حاله بعد الإخراج وقد يدعى جريان الحكم فيها على المختلط وإن سلم ظهورها في خصوص المتميز لعدم دخل التميز في الحكم وإنما الدخيل فيه هو العلم بمقدار المال والجهل بصاحبه وهو حاصل في صورتى التميز والاختلاط كما أنها لو كانت ظاهرة في خصوص المختلط لأسرنا الحكم إلى المتميز من جهة تنقيح المناط وتدفع مع بان تنقيح المناط في هذه الرواية وإيساؤها بمدل على وجوب التصديق معارض بتنقيح المناط في مدل على صرف المقدار الواقعى من الحرام في مصرف الخمس إذا جهل بالمقدار والمالك مما نظراً إلى دلالة التعليق بقوله في بعض أخبار الخمس في المسألة - ورواية الاتية بأن الله رضى من الأشياء بالخمس على ما سيأتى الكلام فيه لعدم مدخاية خصوصية الجهل بالمقدار المختلط في الحكم المذكور والمناط الجهل بالمالك وهو مشترك بينهما لكن ليس من البعيد دعوى ظهور الرواية في خصوص المتميز بملاحظة ما فيها من تقسيم المالك إلى من يعرف ومن لا يعرف به - وله فمن عرفت منهم رددت إليه ماله ومن لم تعرفه تصدقت به لظهور هذه الجملة في كون المال الذى اكتسبه منهم متميزاً إذ لو كان مخلوطاً مع مال له فمع معرفة المالك لا يرد إليه إلا مقدار ماله وإن كان فيه شيء من إعيان الحلال لا ماله بل يستظهر ذلك من مادة الرد في قوله رددت لأن رد الشيء لا يكون إلا مع تميزه وإلا كان ما يعطيه دفماً لمقدار ماله لا رداً له إذ لا يقع الدفع مع الاختلاط دائماً على ماله الواقعى المختلط بل يكون المدفوع غالباً مختلطاً بمال الدافع ورواية فيض بن حبيب قال كتبت إلى العبد الصالح قد وقعت عندي أماناً درهم وأربعون درهم ومات صاحبها ولم أعرف له ورثة فرائيك

في اهلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت ذرعا فكتب اعمل بها واخرجها
صدقة فلا فلبس لاحتى تخرج ومصححة يونس بن عبد الرحمن قال سئل
ابو الحسن الرضا وانا حاضر قال له السائل جئت فذاك رفيق كان لنا
بمكة فرجع الى منزله ورجعنا الى منزلنا فلما ان صرنا في الطريق اصبنا
بعض متاعه معنا فاي شيء نصنع به قال تحملوا به حتى تعملوا الى الكوفة
قلنا لا نعرف بلدك ولا نعرفه فكيف نصنع به قال فاذا كان كذلك فبعه
وتصدق بثمانه فقال له على من جعلت فذاك قال على اهل الولاية ولا
يخفى ظهورهما خصوصا الاخيرة منهما في المال المتميز لان الاصابة على
بعض المتاع لا تناسب الاختلاط وانا المناسب معه العلم بوجود متاعه
في ضمن امواله ومنها ما دل على وجوب ابقائه على حاله اكنها محمولة
على سورة رجاء الظفر بالملك ومنها ما دل على اختصاصه بالامام مثل رواية
محمد بن قيس بن الفضيل بن يسار عن ابي الحسن عن رجل صار في
يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا فكيف يصنع بالمال قال ما اعرفك
لمن هو يعني نفسه ورواية داود بن يزيد قال قال رجل اني قد اصب
مالا قد خفت منه على نفسي فلو اصب صاحب دفعته اليه وتخلصت
منه فقال ابو عبد الله لو صبت صاحبه كنت تدفعه اليه فقال اي والله
فقال انا والله ماله صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يامر به
فصاحف قال فاذهب واقسمه في اخوانك ولك الامن مما خفت ومنها
ما دل على جواز تملك ما لا يعرف صاحبه الشامل لمورد الكلام حيث
انه عد من جملة الغنائم والفوائد التي يجب فيها الحس مثل مكاتبة
ابن مهزيار الطويلة فان فيها والغنائم والفوائد يرجح الله فهي الغنيمة
يفنهما المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر

والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يضلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد ولا يعرف صاحبه ومقتضاها جواز تملكه وجوب الخمس وربما يحمل على الاقطة لان الالتقاط نوع من الاكتساب وعلى اي حال فهي دالة على وجوب الخمس فيه حيث عد من جملة الغنائم والفوائد ويستفاد ذلك من رواية عمار بن مروان وفيها والمال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وهو شامل لما اذا كان المقدار معلوما لان الظاهر منها ان الناطق في اخراج الخمس مجرد الجهل بالملك حيث جعل ذلك شرطا في تملك الخمس كما هو قضية اذا الشرطية هذه عدة من اخبار الباب لكن المشهور وجوب التصديق بمقدار الحرام على الفقراء سواء كان اقل من الخمس او اكثر منه او مساويا بل ربما يظهر من بعض عدم الخلاف فيه واستدلوا له بالروايات المتقدمة الدالة على وجوب التصديق به وربما يؤيد ذلك بالاخبار الكثيرة الواردة في التصديق بالاقطة وما هو بمنزلة مثل رواية حفص بن غياث قال سئلت ابا عبد الله عن رجل من المسلمين اودعه بعض النصوص درهما او تاعا والاص مسلم هل يرد عليه قال لا يرد فانه امكنه ان يرد على صاحبه فمل والا كان في يده بمنزلة الاقطة فيعرفها حولا فان اصاب صاحبها ردها عليه والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والكرم فان قال الاجر فله الاجر وان اختار الكرم غرم له وكانت الاجر له وبعض الاخبار الواردة في تراب الصباغة والتصديق بثمنه مثل خبر علي بن ميمون الصائغ المروي عن الكافي قال سئلت ابا عبد الله عما يكنس من التراب قابضه فما اصنع به قال تصدق به اما لك واما لاهله وروايه علي الصائغ قال سئلت عن تراب الصوافين وانا نبيمه قال اما تستطيع

ان تستعمله من صاحبه قال قلت لا ان اخبرته اتمنى قال بيه قلت باي
 شيء قال طعام قلت فاي شيء اصنع به قال تصدق به امالك وامالاهله
 حيث جبل عدم الاستطاعة على الاستعمال من صاحبه - يبا لجوب
 التصديق به فيدل على ان عدم الاستطاعة على ايصال المال الى صاحبه
 ولو من جهة الوقوع في محذور النعمة سبب لجوب التصديق به وبغير
 ذلك من الاخبار التي هي ظاهرة او مشمرة بان الحكم عند تعذر ايصال
 المال الى صاحبه هو وجوب التصديق - لكن قد عرفت ان الاخبار
 المذكورة غير شاملة لحل البحث وهو الخلط بالحرام لظهوره في خصوص
 التميز ودعوى عدم مدخلة التميز في الحكم المذكور خالية عن المستند
 اذ لا دليل من الحاج على مساواتهما في الحكم ومع عدمه يحتمل مخالفته
 له في الحكم فلا تكون الاخبار المتقدمة ادلة على وجوب التصديق بمقدار
 الحرام في الخلط ومن هنا استشكل في الحدائق الحاق الخلط بالتميز
 بمدان استظهر ورود الاخبار في مورد قائل ان الحاقه به قياس مع الفارق
 لان الاختلاط يوجب اشركة في المال وهي - ارية في جميع اجزائه - كل
 درهم مشترك بينه وبين المالك المجهول كما ان كل جزء منه كذلك ومجرد
 اخراج المقدار المعلوم كونه للمالك المجهول مع ان اشركة شايمة في اجزاء
 المخرج كشيوعها في اجزاء الباقي لا يؤثر في استحقاق المالك المجهول له حتى
 يتصدق به عنه بل اشركة محرفة بمد اخراج كما كانت قبله ودعوى
 ان لا شر يكتن الساطة على القسمة وارانة الاشترك بتميز حصصة كل
 منهما عن حصصة الاخر فاخراج المقدار المعلوم راجع الى القسمة وتعيين
 حصصة المالك المجهول مدفوعة بان القسمة وزوال الاشترك بها انما تصح
 اذا حصل التراضي بين الطرفين على ما يستحقه احدهما في مال شريكه

بما يستحقه الآخر في حصته كما صرح به الاصحاب وخرجوه حينئذ الى الصالح بل هو صالح موجب لنقل حصة كل منهما الى الآخر وهذا غير ممكن في ما نحن فيه اذ لا طريق الى احرار الرضامن المالك المجهول الذي هو الشريك في الخياط فافراز المقدار المعلوم لا يوجب تعيين حصته حتى يتصدق به منه بخلاف التمييز فان استحقاق المالك المجهول معلوم فلا مانع من التصديق به منه فقياس الخياط بالتمييز مع الفارق لا يمكن يتوجه عليه ان صحة القسمة لا تتوقف على حضور الشريك الآخر ليرضى به بل حيث كان ابقاء المال دلي حاله وعدم جواز تصرفه فيه بدون اذن المالك المجهول ضررا على المالك يرفع امره الى الحاكم فيتولى القسمة ويعين المقدار المعلوم حصته له فيتصدق به منه لا ندراجه بمد التعيين في المميز لعدم الفرق في التمييز بين كون المال متميزا بنفسه او تميزا بالقسمة وتعيين حصة الشريك المجهول كالموازيج الهبال صبي او مجنون او غائب والوجه في ذلك ان وجوب التصديق بمقدار الحرام في المال الخلط كما يقول به المشهور نظرا الى عموم الاخبار المتقدمة او وجوب الخمس كما يراه المستشكل نظرا الى عدم شموله له ودخوله في عموم النصوص الدالة على وجوب الخمس في المال الخلط بالحرام انما هو في مرحلة الياس عن الظفر بالمالك والا فمع الرجاء لا يجوز التصديق به عن المالك او اخراج الخمس وتملك البقية بل يجب حفظه والفحص عن صاحبه ولا شك ان ابقائه على هذا الحال ولو من جهة رجاء الظفر بالمالك مانع من سلطنته على التصرف في ماله وانجباؤه عنه ضرر منفي في الشريعة فيرفع امره الى الحاكم ويطلبه بالتقسيم وتعيين حق المالك المجهول ان كان والا فمدول المؤمنين حسبة والا فيتولاه بنفسه فاذا تعين فحص عن صاحبه فان وجدته فهو ولا تصديق به لانه مال متميز لا يعرف

له صاحب ومقتضى الاخبار المتقدمة وجوب التصديق به فان اراد من توقف صحة
التقسيم على رضاه كل من الشريكين ضائهما بشخصهما منعا اعتبار ذلك وان
اراد ايعم رضاه من يقوم مقام الشريك فالمفروض حصوله فظاهر ان الحاق الخلط
بالتميز الذي هو مورد اخبار الصدقة لوقوع النظر عن عدم الدليل على
لحقه به حكما لا محذور فيه من الجهة المذكورة والقول بوجوب الخمس
فيه نقص عن مقدار الحرام او زاد عليه كاد ان يكون مخالفا للاجماع وان
كان يرويه عبارة جماعة حيث اطلقوا القول بوجوب الخمس في المال
الخلط بالحرام لكنها منزلة على صورة الجهل بالمقدار والمالك كما هو
مفروض الصورة الالية ثم ان بعض مشايخنا ساعد على ظهور الاخبار
المذكورة في التميز واستقر بوجوب صرف المقدار المعلوم مطابقة في
معصرف الخمس من غير ان يكون الخمس متلفا بذلك المال فيدفع ذلك
المقدار خسا ولا خمس فيه وهو جامع بين شيء من القول بالصدقة وهو
وجوب دفع المقدار المعلوم من الحرام قل من الخمس او كثر وشيء من
القول بوجوب الخمس فيه وهو الاختصاص بيني هاشم واستدل على
ذلك بالتعليل الوارد في بعض الاخبار الالية المستدل بها على وجوب
الخمس في مجهول المقدار والمالك وهو قوله ان الله رضى من الانبياء
بالخمس حيث استظهر من ذلك ان الجهل بالمقدار الذي هو جزء لموردها
لا دخل له في وجوب الصرف على بني هاشم وانما له مدخل في الاكتفاء
بالخمس حيث ان المقدار الواقعي من الحرام الخلط بالحلال لما كان امره
موكولا الى اشارة دله سلطان الجمل والتصرف باي نحو يريد حدد
المقدار المجهول بالخمس اذ كان الجهل به سببا عنده للرضا به واما صرفه
على بني هاشم فليس سببا عن الجهل بالمقدار لانه في مع العلم به وذلك

لان الرضى بشئ من المال انما يُقال في مورد يكون امر المال موكولا الى
 من يرضى به والا فلا اثر لرضائه وعدمه حتى يقال انه رضى به ففاد قوله
 ان الله رضى من الاشياء بالخمس في المال المختلط بالحرام ان المال المختلط
 الموكول امره الى الشارع معروف في بني هاشم من غير فرق بين الجهل
 بمقدار الحرام والعلم به الا ان الله رضى من الاموال التي هي تحت سلطانه
 بالخمس منها اذا جهل مقدار الحرام منها لان الجهل عنده سبب للرضاء
 به بلغ مقدار الحرام ما بلغ فاخصاص التعليل بصورة الجهل بالمقدار من
 هذه الجهة لا من جهة صرفه في مصرف الخمس وايضا ما ذكره بما
 تقدم من اختصاص اخبار الصدقة بالمال التميز واسراء الحكم بتفويض
 المناط معارض بمثله في اخبار الخمس هذا مضافا الى ان ما دل على
 وجوب التصديق به معارض بما دل على اختصاصه بالامام فاذا لم يكن
 سالما عن المعارض في مورد وهو التميز فكيف يتعمد منه الى المختلط
 اذ التعدي فرع ثبوت الحكم وخلوه عن المعارض وفيه ان ذلك مجرد
 استشعار لا ينفع في صيرورة الرواية دليلا واضحا على وجوب دفع مقدار
 الحرام اي مبلغ كان خالصا لصدقة مع ان المنع عن اختصاص التعليل
 بصورة الجهل بالمقدار مجالا واسعا اذ ليس في الخبر المشتمل على هذا
 التعليل ما يدل على اختصاص وجوب الخمس بصورة المذكورة بل
 الظاهر منه ومن غيره ان المال المختلط بالحرام مما يجب فيه الخمس
 مطلقا والتعليل انما جيء به للتقريب اذ منها رواية عمار بن مروان قال
 سمعت ابا عبد الله يقول في ما يخرج من المعادن والبحر والغنمة والحلال
 المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكوز الخمس فان الظاهر منها ان
 المال المختلط بالحرام كساير العناوين الاخر المعدودة فيها مما يجب فيه

الخمس من غير فرق بين الجهل بالمقدار والمعرفة به لان المناط هو
 الاختلاط مع عدم معرفة المالك كما ان المناط في غيره كون المال مخرجا
 من المعدن والابحر وغير ذلك ومنها رواية الحسين بن زياد عن ابي عبد الله
 قال ان رجلا اتى امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين اتنى اصبت مالا لا اعرف
 حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضى من المال
 بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعمل فان الظاهر من قوله في السؤال اصبت
 مالا لا اعرف حلاله من حرامه عدم التمييز بين الحلال والحرام فيرجع الى
 الاختلاط وعدم التشخيص بينهما وهذا كما يكون مع الجهل بالحرام عينا
 وقدرا يكون من العلم به قدرا كما لو علم اجمالا ان مقدار الحرام اكثر من
 الخمس او اقل منه وانما جهز مراتب القلة والكثرة او علم تفصيلا انه
 خصوص الثلث او الربع مثلا نعم لا يشمل صورة ماله علم الحرام عينا
 لانه منافي لعدم التميز بين الحلال والحرام بل يمكن دعوى
 اشعاره بفرض العلم بمقدار الحرام والجهل به عينا لان الحلال
 والحرام عنوانان للمعين ومع الجهل بالمقدار يكون المجهول
 المقدار منهما لانفسهما فاسناد الجهل الى الحلال والحرام بشعر بان السؤال
 عنه هو العلم بمقدار الحرام والجهل بعينه تفصيلا ولو سلم عدم اشعاره
 بذلك فلا ظهور له في خصوص الجهل بمقدار الحرام تفصيلا نعم يمكن
 ان يقال ان اطلاق قوله لا يعرف حلاله من حرامه هو الجهل بالمقدار
 تفصيلا اذ لو كان المجهول خصوص المرتبة المعينة من المقدار مع العلم
 بكونه اقل من الخمس او اكثر لا يقتضي نقيضا ذلك تلك المرتبة المجهولة
 فاطلاق عدم المعرفة قاض بالجهل بالحرام عينا وقدرا لكن لا ينفع في
 تفديد سائر الاخبار اذ لا ينافيها حتى يتبد اطلاقها به لاز غاية هامة تنبّه

الاطلاق كون المسؤل عنه مخصوص ما جهل مقدار تفصيله والجواب
 انما وقع عما سئل عنه وهذا لا يتنافى جريان الحكم مع العلم بالمقدار تفصيلا
 بمقتضى اطلاق سائر الاخبار ومنها رواية السكوني عن ابي عبد الله قال
 اتني رجل امير المؤمنين فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه
 حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال من الحرام وقد اختلط
 علي فقال عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله رضى من الاشياء بالخمس
 وسائر المال لك حلال ومنها ما من الصدوق في التقييه جاء رجل الى
 امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين اصببت مالا اغمضت فيه افلي توبه قال
 اتيتي بخمسه فاتاه بخمسه فقال هولاك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه
 ولا يخفى عدم ظهورهم في خصوص الجهل بالمقدار بل الظاهر
 من رواية السكوني ان المناط مجرد الاختلاط ودعوى عدم شمول هذه
 الاخبار للمقام من جهة التعليل في رواية السكوني بقوله ان الله رضى
 من الاشياء بالخمس نظر الى انه لا معنى للرضا به مع فرض زيادته على
 المقدار المعلوم من الحرام لان الرضى بالشيء انما يكون في مرتبة النزول
 والانخفاض عن وجود مقتضى الزيادة على ما يقع الرضا به واما مع عدم
 وجود مقتضيه بل عدم مقتضى لنفس ما يحدد به الرضى به فلا معنى
 للرضا فمثل هذا الكلام انما يصح لو فرض كون المقدار من الحرام
 دائما اكثر من الخمس وليس الامر في الخارج كذلك فربما يكون المعلوم
 مقداره اكثر من الخمس وربما يكون اقل وربما كان مساويا مع ان هذه
 القضية في مقام اظهار المنة بالتخفيف ولا منة مع فرض زيادة الخمس
 على المقدار المعلوم مدفوعة بان هذا الاشكال لو تم فالعزم والمخصص
 لها بصورة الجهل بالمقدار والمالك مما سواه فيه اذ العلم بالمقدار لا يدخل له

في جهة الاشكال بل المناط نقصان المقدار الواقعي من المقدار الشرعي
 لكن الاشكال مدفوع بان المراد من الرضا في الاشياء بالتحس ليس
 الرضاء به في خصوص المال المختلط بالحرام الذي سئل عنه اهل من حكمه
 واجاب عنه الامام بوجوب التصديق بخمسة لانه يشبه حينئذ قبل
 الحكم بنفسه لان مرجعه ليس الا حكم الشارع بوجوب اخراج
 التحس من هذا المال وهذا بعينه مفاد قوله تصديق بخمس مائة بل
 الغرض ادراج هذه الصغرى الشخصية المسئول عنها تحت عموم كبرى
 رضائه بالتحس من جميع الاموال بمقدار امكان تشريع اكثر منه ولكن
 لم يشرع منه ورافة فهو في الحقيقة استدلال للسائل في مقام تقريب
 الحكم الى ذهنه واظهار ان مسائل عن حكمه من المال المختلط بالحرام
 من صنف الاموال التي رضى الله في كلها بالتحس وهذا لا ينافي كون
 التحس في الصغرى اكثر من مقدار الحرام فلم به او لم يسلم فامنة
 بالتخفيف اما تلاحظ بالنسبة الى نوع المال مع كونه سلطانا مطاعا في
 تشريعه وتقديره مالا بد من اخراجه لا بالاضافة الى الموضوعات الشخصية
 التي لا تنضبط في سخط واحد لا خلافا بحسب الزيادة والنقصان والمساوات
 مع التحس ويؤيد ما ذكرنا التعليل في المنقول عن المفيد في الزيادات
 انه ارسل عن الصادق في رجل اكتسب من حلال وحرام ثم اراد التوبة ولم يتميز
 له الحلال بعينه عن الحرام قال يخرج منه التحس وقد طالب ان الله طهر الاموال
 بالتحس لكونه ناظرا بظهوره الى التحس الذي شرع من قبل السلطان المطلق
 والمالك بالاستحقاق في الاموال ودعوى ان الاشياء كدية عن الاموال
 التي بعضها حلال وبعضها حرام وقد اختلط بعضها ببعض لان المال
 المختلط بالحرام عنوان لمجموع الاموال المجتمعة من الحلال والحرام فكل

من تلك الاموال الذي هو بمنزلة الجزء للمجموع المعنوي بهذا العنوان
شيء ومجموع الاموال اشياء فالمراد بقوله ان الله رضى عن الاشياء بالتحس
انه رضى من هذه الاموال المختلط بعضها ببعض ويشهد بذلك ما في
رواية بن زياد المتقدمة من قوله اخرج التحس من ذلك فان الله رضى
من المال بالتحس اذ الظاهر من الالف واللام في قوله من المال لانه مد
مدفوعة بان الموضوع المحكوم بوجود اخراج التحس منه هو المال المتصف
بكونه وبعضه حلالا وبعضه حراما ويشهد بذلك ما في السؤال بقوله
اكتسبت مالا انعمت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا
ادري الحلال منه والحرام حيث جعل المكتسب امراً واحداً ويفصح
عنه ارجاع الضمير في قوله الحلال منه ولا شك ان المال الخاص المعنوي
بمنوان الاختلاط شيء واحد والاشياء انما هي كناية عن الاموال الكلية
المعنوية بمنوايتها واما قوله من المال في رواية حسن بن زياد فالظاهر
ان المراد به جنس المال لا المال المعهود ذكره ويشهد بذلك انه لو كان
المراد خصوص ذلك المال لم يناسب تكرار لفظ المال بعد قوله اخرج
التحس من ذلك المال بل كان المناسب ان الله رضى منه بالتحس فعادة
لفظ المال شاهد قوي على ان المراد به الجنس اي ان الله رضى من جنس
المال بالتحس ولو سلم ظهوره في العهد الذي كرى فهو بيان لا مطابق
الكلية المعلومة وهي رضائه تعالى بالتحس في كلية الاموال على المورد
فغاده ان الله رضى من ذلك بالتحس من جهة رضائه في كلية الاموال
فلنخص ان ليس في تلك الاخبار ما يوجب اختصاصها بصورة الجمل
بالمقدار بل مقتضى ترك الاستفصال فيها هو العموم اللهم الا ان يدعى
انصرافها الى الصورة المذكورة لادم انصرافها الى الصورة المبحوث عنها

كما قيل فان ذلك لا يضر بظهورها في العموم وحيث قلنا بان مورد
 اخبار الصدقة هو خصوص المال المتميز دون المختلط كان حكم المختلط
 مع العلم بمقدار الحرام على طبق القاعدة وقد عرفت ان مقتضاها بقاءه
 على حاله لعدم جواز دفع مال احد الى غيره بدون اذنه او يرجع في
 تقسيمه لو كان ابقائه ضررا على مالك البقية الى ولي الشريك لحصول
 الشركة بالاختلاط وبعد القسمة يدخل في المال المتميز فيدفعه هو
 او الحاكم صدقة عن المالك ومع رعاية الاحتياط بصرف في مصرف الخمس
 بناء على عدم حرمة مثل هذه الصدقة على بنى هاشم وان قلنا بحرمة
 مطلق الصدقة الواجبة عليهم اذ ليس كلما يكون صدقة محرما عليهم والا
 فالخمس في الحقيقة صدقة ايضا لانها عبارة عما يعطى لمستحقه تريا
 اليه تعالى والخمس كذلك وان كانت الصدقة تطلق غالبا في العرف
 ولسان التشريع على خصوص العطية التي تدفع الى غير اسادة بقصد
 التقرب وحيث ان هذه صدقة مندوبة يجب على صاحب المال دفعها
 عن المالك فلا مانع من صرفها في بنى هاشم اذ كان مطلق العمدقات
 الواجبة محرمة عليهم وان قلنا عموم الاخبار الواردة في الصدقة للمختلط
 فلا اشكال في ان حكمه حكم المتميز ولا يعارضها ما دل على اختصاصه
 بالامام في هذا الفرع لان مورد المال المتميز للميت الذي لا يعرف له وارث
 الداخل في الانفال كما لا يعارضها مكتوبة ابن مهزيار الدالة على وجوب
 اصال الخمس في المال الذي لا يعرف له مالك لان موردها ذلك ايضا
 نعم لو قلنا بشمول اخبار الخمس للصورة المفروضة وقع التعارض بينها
 وبين اخبار الصدقة بعد فرض عمومها بمقتضى ترك الاستفصال
 للمختلط حسبما مر تقريره والنسبة بينهما عموم من وجه لان اخبار

الصدقة تدل على وجوبها في ما عرف قدره دون صاحبه مختلطاً كان او
 متميزاً واخبار الخمس تدل على وجوب اخراجه في المال المختلط سواء
 كان معلوم الفسدر او مجهوله ومورد الاجتماع المال المختلط المعلوم قدره
 ولكن ليس من البعيد دعوى اظهرية اخبار الخمس عن اخبار الصدقة في
 الشمول لهذا الفرد فتخصص تلك الاخبار ويكون الحكم هو وجوب الخمس
 في الجملة كما لو قلنا بان اخبار الصدقة لا تشمل المختلط لكن يقع المارضة
 بين تلك الاخبار وما دل على اختصاصه بالامام وقد عرفت اختصاصه بمال الميت
 الذي ليس له وارث لانه الظاهر من قوله لا يعرف له ورثة لا ازاله وارث ولا يعرف
 واما رواية فيض بن حبيب الدالة على جواز العمل بمال الميت الذي وقع
 عنده ولا وارث له واخراج ذلك المال صدقة قابلاً للاحتياج بخرج بتمامه
 فمحمولة على اذن الامام المالك له في هذا التصرف من جهة احتياجه
 فامره بالعمل به كذلك رعاية لا تنفعه به وخروجه صدقة وليس المراد
 اخراجه صدقة من الميت بل يمكن دعوى ظهورها في كون المال للامام
 لان المسؤل عنه انما هو حكم مثل هذا المال والامام انما امره في مقام
 الجواب بالعمل به واخراجه صدقة ومن المعلوم ان الرخصة في التكسب
 بالمال ليس حكماً لمثل هذا المال شرعاً مع احتمال ان يكون الامام انما
 ملكه ذلك المال والمراد من اخراجه صدقة الاخراج من ارباحه واما
 رواية داود بن يزيد المتقدمة الدالة بظاهرها على اختصاص المال الذي لا
 يعرف صاحبه بالامام بقوله ماله صاحب غيري فمحمولة على ثبوت
 الولاية له على ذلك المال او تحمل على ما يحتمل بعيداً من كونه مال
 الامام واقعا قد اصابه الاسبائل لكن الذي يسهل الخطب ورودها كثيرها
 مما دل على كونه الامام في المال المتميز الخارج عن مفروض البحث

واما مكاتبة ابن مهييار فالامل بها مشكل دلى كل حال لدالاتها على جواز
تملكه فتعمل دلى بعض الماهل الصحيحة ان امكن كما قد نعمل دلى
ما ورد في بعض الاخبار من جواز تملك اللقعة و تكون في عهدته لو ظهر
المالك لكن يشكل مع ذلك دلالاتها على وجوب الخمس فالاولى رد
علمها الى اهله هذا ولكن الانصاف ظهور اخبار الصدقة في خصوص
المال المتميز وشمول اخبار الخمس بمقتضى ترك الاستفصال بصورة العلم
بالمقدار فعمالها حال ما لو جمل المتعارف تفصيلا فالقول بوجوب اخراج
الخمس في الجملة لا يخاو من قوة ولا وجه للقول بان مقدار الحرام على
تقدير زيادته دلى الخمس بصرف خمسة في مصرف الخمس واتزائد
بدفع صدقة لانه لا يخلو الامر من شمول اخبار الصدقة او اخبار
الخمس لمثل هذا المال او عدم شمول شئ منه ماله اما على التقدير بن
الاولين فواضح الحكم بحسب ما يعمه من الدليل واما على الثاني فالرجع
هو القاعدة وعلى جميع التقادير لا مجال لهذا التفصيل اصلا بالصورة
الرابعة ان يكون الحرام مجهول التدر تفصيلا مع الجهل بالمالك وان كان في
قوم غير محصورين و يجب الخمس في هذه الصورة كما صرح به غير
واحد بل عن المنتهى نسبتته الى اكثر علمائنا بل عن المفاتيح نسبتته الى
المشهور بل عن ظاهر الفقيه او صريحها حتى الاجماع عليه واستدل
عليه بالروايات التي تقدم الكلام فيها في الصورة السابقة ولا اشكال في
دلالتها على وجوب اخراج الخمس وانما الاشكال في ان الخمس الواجب
هو الخمس المصطلح وهو الحق الخاص المصروف في مصرف المعهود
او المعنى القوي وهو الكسر الرابع والذي يعطيه التامل في تلك الاخبار
وملا حظة بعضها مع بعض ان المراد هو الخمس المصطلح اذ ليس فيها ما

يتوهم دلالة على المعنى الانوي الا ما في بعضها من قوله تصدق بخمس مالاك نظرا الى ظهور الامر بالتصدق واطافة الخمس الى المال في ارادة الكسر الخاص وما في مرسله التصديق من قوله اثنتي بخمسة فانا به فقال هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه وشئ منهما لا ينهض باثبات المطلوب اما الامر بالتصدق فظهوره في ذلك ظهور بدوي ناش من تداول اطلاق الصدقة على ما يقابل الخمس من سائر الصدقات الواجبة وهو لا يصلح لان يكون قرينة على صرف لفظ الخمس في الرواية عن معناه الشرعي الذي لا ياتي من نسبة التصديق اليه بل اضيف التصديق اليه في بعض الاخبار بل لا يبعد دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيه كظواهره من الصلوة والزكاة والصوم والحج ونحوها من الالفاظ المستعملة في ابواب العبادات لكثرة استعماله في لسان الشارع بمثابة صار اللفظ منقولا اليه وموضوعا له بالوضع التعيني ومع الالباء عن ذلك فلا مجال لانكار ثبوت الحقيقة المنشوعة في ذلك في زمان الصادقين عليهما السلام ولا ايرادان ثبتا فيه في زمانها لا ينفع في حمله عليه في كلام من تقدمهما من الائمة كما في رواية ابن زياد المتقدمة عن ابي عبد الله حيث ان كلامه حكاية لكلام امير المؤمنين فلا وجه لحمله على المعنى الشرعي في قوله في هذه الرواية اخرج الخمس من ذلك المال لان كون كلامه حكاية لكلامه انما يمنع لو لم يكن المقعود الا مجرد النقل والحكاية لا بيان الحكم كما هو المفروض في الرواية فذكره في مقام بيان الحكم دليل على ارادة ما هو ظاهر عند المخاطب حال الخطاب والمفروض ظهوره عنده حال الحكاية في ارادة خصوص المعنى الشرعي واما اضافة الخمس الى المال فلا يوجب ظهوره في ارادة الكسر الخاص ولو سلم ظهوره في ذلك

فهو ظهور بدوى يرتفع بظهور لفظ الخمس في الدلالة وهي قوله ان الله
رضى من الاشياء بالخمس في خصوص الحق المالى لان ظهوره
في ذلك اقوى من ظهور الاضافة في ارادة ~~الكسر~~ الخاص
بل وظهور الامر بالتصديق في ارادته لو سلم ظهوره فيه كما
قد يدعى لان المطلق منه ينصرف الى ارادة خصوص الحق الخاص
بظهور لا يزاحمه ظهور الاضافة او الامر بالتصديق لو لم نقل
بثبوت الحقيقة الشرعية او المشروعة فيه فضلا عما لو قلنا به كما ليس من
البعيد بل يمكن دعوى القطع بذلك بالنسبة الى المتشردة ودعوى ان
المراد بالاشياء خصوص الاموال المختلطة المسئول من حكمها لا الاشياء
الكلية المعنونة بعناوينها مما يجب فيه الخمس شرعا فقيها من التمثل
البارد والتأويل الزاسد مالا يخفى لما عرفت من ان الفرض في السؤال
انما هو معرفة حكم المال المعنون بهذا العنوان وهو شيء واحد وان كان
مركبا من اجزاء مختلفة بحسب الحل والحزمة ويشهد قوله انى اكتسبت
مالا انغمضت في مطالبه حلالا وحراما ولا ادري الحلال منه والحرام
بيانا لما اوجب الاشكال في نظره والمناسب لكون المراد من الانغمض
الاموال المختلطة قوله انى اكتسبت اموالا بعضها حلال وبعضها حرام
للانغماض في مطالبها مع ان ذلك انما يتم لو كان المال المختلط عنده ملتصقا من
من اموال مختلفة بحسب الجنس كالدرهم والدنانير ونحوهما دون ما كانت
متحدة اذ لا يصدق الاشياء حينئذ فلا يقال مثلا ادفع من هذه الاشياء
الشر او الخمس ولم يعلم كون مورد السؤال هو خصوص المختلف مع
انك قد عرفت ان ارادة هذا المعنى في الدلالة لا يتأب مساق التعليل
لانه في قوة تعليل الحكم نفسه لانه قد حكم به وجوب دفع الخمس

اي الكسر الخاص من المال حسبما توهمه المنوهم فتقوله بعد ذلك ان الله رضي من هذه الاموال بالخمس اي الكسر الخاص بمنزلة ان يقول يجب دفع هذا الكسر من المال لانه يجب دفعه اذ لم يحتمل عدم رضائه سبعا . يدفع هذا المقدار وانه حكم اختاره الامام من عنده حتى يعلل برضائه له نعم يمكن ان يقال ان ارادة الحق الخاص من العلة لا يستلزم ان يكون ماوجب دفعه بقوله تصدق بخمس مالك خصوص الخمس المصر وف في المصر المصروف الموهود حتى يكون دليلا على المدعى لاحتمال ان يكون الامام انما تمسك بهذه الكلية في مقام بيان منشا حكمه بوجوب دفعه هذا الكسر وكأنه اجتهد من الامام في حكم الواقعة بالمعاضاة تبارك وتعالى حيث رضي من الاشياء بالخمس اي ما هو حق خاص يتعلق بالمال استكشف رضائه بهذا المقدار فيجب دفعه من المال المختلط وانما ان مصرفه هو مصرف الخمس المصطلح او غيره فلا دلالة له عليه فيبقى ظهور التصديق والاضافة على حاله لكنه كما ترى بعيد عن معاق التعليل غاية البعد وان كان معنى لطيفا في نفسه لان الظاهر كونه في مقام تطبيق الكبرى على الصغرى الشخصية ومن هنا يظهر وجه ظهور قوله في رواية حسين بن زياد المتقدمة ان الله رضي من المال بالخمس في ارادة الخمس المصطلح واما قوله هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه فلا دلالة له على المطلوب لان الظاهر كونه تملكا له من الامام من قبل نفسه وشركائه في الخمس اذ من البعيد قبوله صدقة بناء على عدم حرمة مثل هذه الصدقة ثم رده اليه فظهر انه لا ينبغي التأمل في ظهور رواية السكوني وحسين بن زياد المتقدمتين في ارادة الخمس المصطلح بقرينة التعليل كظهور قوله في رسالة المفيد يخرج منه الخمس وقد طالب ان الله طهر الاموال

بالجس في ذلك فترفع اليدهم-- هذه الظهورات لقوتها عن بعض
 الظهورات البدوية في بعض فقرات تلك الاخبار خصوصا بمداغتها
 بظهور المروي عن الحصول في ذلك لان عدالال المختلط بالحرام مع
 مايجب فيه الجس المروف بوجوب ظهور ارادة الجس في مودده والاكان
 المراد مايم الجس المهود في ماعده وهو مضافا الى مخالفته لظهور وحدة
 السياق القاضية بوحدة الحكم في الجميع والمفروض ان الحكم في ماعده
 وجوب الجس الاصطلاحي فلو كان الواجب فيه اخراج الكسر الخاص
 وقع الاختلاف في الحكم الخالف لظهور الوحدة الحكمية خلاف ظهور
 لفظ الجس في نفسه لانصرافه عند الاطلاق الى المعنى الشرعي وذكر
 في محكي المستند بعد ذكر اخبار الباب ما لفظه اقول اما الخمس بالمعنى
 المهود فالظاهر عدم ثبوته فيه لان الاصل ينفيه والروايات المزبورة غير
 ناهضة لاثباته اما رواية الحصول فلان الرواية على النحو المذكور انما هو
 ما نقله عنه بعض المتأخرين وقال بعض مشايخنا المحققين وذكر الصدوق
 في الحصول في باب مايجب فيه الجس رواية كالصحيحة الى ابن ابي عمير
 عن غير واحد عن الصادق عليه السلام قال الجس في خمسة اشياء على
 الكنوز والمعادن والنصوص والفتية ونسى ابن ابي عمير الخامس وقال مصنف
 هذا الكتاب الخامس الذي نسيه مال يرثه الرجل وهو يعلم ان فيه من
 الحلال والحرام ولا يعرف اصحابه فيؤديه اليهم ولا يعرف الحرام بجنسه
 فيخرج منه الجس انتهى وانا تفحصت عن الحصول فوجدت الرواية
 فيه في باب ما فيه الجس من بعض نسخه هكذا الجس في المعادن والبحر
 والكنوز ولم اجد الرواية بالطريقين المذكورين فيه مع التفحص عن
 اكثر ابوابه وفي بعض اخر كما نقله بعض مشايخنا ولمل نسخ الكتاب

مختلفة ومع ذلك لا يبقى فيه حجة مضافا الى عدم صراحتها في الوجوب انتهى كلام صاحب المستند اقول قد خلط قدس سره بين متن رواية عمار بن مروان المشتمل على الفقرة المتقدمة وهي قوله والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه وبين رواية ابن ابي عمير الذي ذكر الصدوق في الخصال نسيانه الفقرة الخامسة واستترب بظنه كون الامر الخامس المنسي هو المال الذي يرثه الرجل وهو يعلم ان فيه الحلال والحرام على طبق ما نقله عنه بعض مشايخه وذلك لان الرواية على النحو المذكور وهو اشتماله على المال المختلط بالحرام انما هي رواية عمار بن مروان وما نقله عن بعض مشايخه انما هو ما ذكره الصدوق في رواية ابن ابي عمير ومن اجل هذا الخلط روى متن خبر عمار بن مروان عن الخصال بسنده الى ابن ابي عمير وجعل ما ذكره بعض مشايخه نفلا عن الصدوق في الخصال من نسيان ابن ابي عمير للامر الخامس قادحا في الرواية بالمتن المنقول عن عمار بن مروان ومراده من عدم وجدان الرواية بالطريقين المذكورين في بعض نسخ الخصال الطريق المنقول عن عمار بن مروان والمنقول عن ابن ابي عمير حيث وجدان رواية في تلك النسخة على حسب ما نقله وهو قوله الخمس في المعادن والبحر والكنوز وانما وجد الرواية بالطريق المنتهى الى ابن ابي عمير في نسخة اخرى طبق ما نقله بعض مشايخه عن الصدوق فقصده بما ذكره كله اثبات وهن في الثلث المنقول عن عمار بن مروان نظرا الى ما ذكره بعض مشايخه من ذكر الصدوق نسيان ابن عمير الامر الخامس في الرواية التي اسندها اليه وعدم وجدانه لرواية عمار بن مروان في نسخ الخصال مع الفحص اتمام في اكثر ابوابه وانما وجد رواية ابن ابي عمير في بعض نسخه ومن الواضح ان شيئا منهما

لا يصلح قادحا لخبر ابن مروان اما ما ذكره الصدوق في خبر ابن ابي
 عمير من النسيان فواضح واما عدم وجدانه له فلان عدم وجدانه
 في النسخ التي راجعها ليس اماره قطعية على عدم الوجود في الخصال
 لقوة احتمال سقوط الرواية المذكورة في النسخ التي تفحص فيها ومن
 البعيد زيادتها في النسخة التي راجعها صاحب الوسائل والحقائق قال في
 الوسائل روى عن الصادق في الخصال عن ابيه عن محمد بن يحيى عن
 محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت
 ابا عبد الله يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنمة والحلال المختلط
 بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمسة وعن احمد بن زياد عن فخر الهمداني
 عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله قال
 الخمس على خمسة اشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنمة ونسي ابن ابي
 عمير الخامس انتهى وفي الحقائق روى ايضا خبر ابن مروان عن الخصال
 موصفا سنده بالقوة وهذا والنسخ المطبوعة التي راجعناها مشتملة على نقل خبر
 عمار بن مروان في باب الخمسة مع اسقاط الفقرة الرابعة وهي المال المختلط
 بالحرام ثم بفاصلة رواية اخرى نقل رواية ابن ابي عمير المشتملة على امور
 اربعة وذكر ان بن ابي عمير نسي الخامس واستقر هو كونه مالا يرثه
 الرجل ولا يعرف الحلال والحرام منه على حسب ما نقله بعض مشايخ النراقي
 لكن نقل صاحب الرسائل والحقائق لخبر عمار بالمتن المتقدم المتضمن
 لتلك الفقرة حدانا الى الفحص التام في اكثر نسخ الخصال فوجدناه في
 غير واحدة من النسخ الصحيحة الخطية مشتملا عليها طبق ما نقله في
 الوسائل والحقائق ولولا وجداننا كفي شهادتهما فيعين سقوطها عن
 النسخ الخالية منها ويشهد له ذكر الصدوق هذه الرواية في باب الخمسة

ولم تكن الرواية مشتملة عليها لكان اللازم بمقتضى ضبطه الاخبار في الابواب بحسبما تشتمل عليه من عدد الامور ذكرها في باب الاربعة واما ذكره لرواية اخرى في ذيل هذه الرواية لانتشمل الا على امر واحد فهو اشكال على الصدوق لخروجهما عن منهاجه الذي نسج عليه الاخبار فليس ذكره لها قرينة على عدم وجود هذه الفقرة في متن الرواية وليس في هذا الباب ما يشتمل على اقل من خمسة الاتك الرواية ويشهد لما ذكرنا استقرابه كون الفقرة المنسوبة المال الموروث الذي لا يعرف الحلال والحرام منه اذ الظاهر ان منشأه وجود هذه الفقرة في رواية عمار والا فلا يظن بالصدوق ان يمين الخامس باجتهاده ومن البعيد وجود مستند اخر له غير رواية عمار الا ان يقال لو كان المنشاء وجودها فيها لم يكن وجه لزيادة خصوصية كون المال المختلط ميراثا لكن الظاهر ان قوله مال يرثه الرجل من باب التمثيل فلا يذني الاشكال فيها من هذه الجهة نعم يمكن المنع عن دلالتها على الخمس بالمعروف بدعوى ان المراد من الخمس فيها هو الكسر في جميع الامور المذكورة فيها ووجوب صرفه في ما عدى المختلط في بني هاشم مستفاد من الدليل الخارجي كدالة تشريع الخمس وغيرها ولولاه لم تدل الرواية على وجوب صرفه في مصرف الخمس الموهود ولعله الى ذلك ينظر ما عني المستند بعد قدحه في خبر عمار من عدم دلالة على الوجوب ولا يلزم من ذلك مخالفة لوحة السياق لان المراد من الخمس في الجميع هو الكسر ودلالة الدليل دلي وجوب الصرف في بني هاشم في ما عدى الرابعة لا بوجوب اشلام لوحة لكنه كما ترى خلاف الظاهر بل الظاهر من الخمس عند الاطلاق هو المعنى الموهود مع ان مخالفة الوحدة في السياق لازم

لا ترتفع بأرادة الكسر في الجميع لان الوحدة قاضية بكون الامر الرابع
كسائر الامور في وجوب صرف الكسر المخرج منه في مصرف الخمس
المهود فلا يذبح التامل في ظهور الاخبار بمد ملاحظة بعضها مع بعض
في ما ذكرنا ومن هنا ذهب المشهور اليه بل عن البيان نسبتها الى ظواهر
الاصحاب وليس ذلك الا لاجل انهم فهموا من ظواهر تلك الاخبار
اختصاصه بمصرف الخمس المهود وربما يستدل عليه بالموثق عن
المصدق انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر
على شئ ياكله ويشربه ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شئ
فليبعه بخمسه الى اهل البيت ولا دلالة فيه بوجه لان وجوب بيع
خمس اليهم في مفروض الرواية من جهة ان ماصار في يده من السلطان
من جملة الغنيمة لا من جهة اختلاطه اعنده بما صار في يده من عمل السلطان
كما هو واضح والله اعلم باحكامه



الحمد لله والصلوة على نبيه وبعده فهذه مسائل خمس في اهم
 مباحث الخمس (المسئلة الاولى) هل الخمس مما هو فيه يقسم اسد اساسا سد
 لله تعالى وسدس للرسول وسدس لذي القربى والنصف الاخر الى ثلاثة
 اسداس لليتامى والمساكين وابن السبيل من مال الرسول او اخماسا ولا سهم
 الرسول وانما ياخذ لنفسه ما كان لله المعروف بين الاصحاب هو الاول بل عن
 محكي القنية والاتصار الاجماع عليه وعن الامالى انه من دين الامامية
 عن بعض غير معروف زعمه ابو حنيفة وبهض الشافعية القول بتقسيمه
 اخماسا اسقاط سهم الرسول وربما حكي استظهاره عن ابن الجنيذ وحجة
 المشهور بعد ظاهر الاية اخبارات على تقسيمه ست حصص لكل
 واحد من المذكورين في الاية واحد منها وهي موثقة ابن كثير ومرفوعة
 الحسن بن علي ورواية يونس ومرسلة حماد بن عيسى المجبور ضمها
 بالشهرة ولا وجه يستند اليه للقول الاخر عدي صحيحة ربهى بن
 عبدالله عن ابي عبدالله قال كان رسول الله اذا اتاه المظنم اخذ صفوه وكان
 له ذلك ثم يقسم ما بقى خمسة اخماس وياخذ خمسة ثم يقسم الاربع
 مائة اخماس بين الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذى اخذه اخماسا
 ياخذ خمس الله لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين ذوي القربى
 واليتامى والمساكين وابن السبيل يعطى كل واحد منهم خمسا وكذلك
 ياخذ الامام كما اخذ الرسول وربما يذهب عنه كما في المخالف بعدم دلالة

لا ترتفع بارادة الكسر في الجميع لان الوحدة قاضية بكون الامر الرابع
 كسائر الامور في وجوب صرف الكسر المخرج منه في مصرف الخمس
 المهود فلا ينبغي التامل في ظهور الاخبار بعد ملاحظة بعضها مع بعض
 في ما ذكرنا ومن هنا ذهب المشهور اليه بل عن البيان نسبتها الى ظواهر
 الاصحاب وليس ذلك الا لاجل اهم فهموا من ظواهر تلك الاخبار
 اختصاصه بمصرف الخمس المهود وربما يستدل عليه بالموثق عن
 الصادق انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر
 على شئ ياكله ويشربه ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شئ
 فليبعث بخمسه الى اهل البيت ولا دلالة فيه بوجه لان وجوب بعث
 خمسه اليهم في مفروض الرواية من جهة ان ماصار في يده من السلطان
 من جملة الغنيمة لا من جهة اختلاط ما عنده بما صار في يده من عمل السلطان
 كما هو واضح والله اعلم باحكامه



الحمد لله والصلوة على نبيه وبعد فهذه مسائل خمس في اهم
 بحث الخمس (المسئلة الاولى) هل الخمس مما هو فيه يقسم اسد اساسا سد
 لله تعالى وسدس للرسول وسدس لذى القربى والنصف الاخر الى ثلثة
 اسداس لليتامى والمساكين وابن السبيل من مال الرسول او اخماسا ولاسهم
 الرسول وانما ياخذ لنفسه ما كان لله المعروف بين الاصحاب هو الاول بل عن
 محكي الغنية والانتصار الاجماع عليه وعن الامالى انه من دين الامامية
 عن بعض غير معروف ولم له ابو حنيفة وبهض الشافعية القول بتقسيمه
 اخماسا اسقاط سهم الرسول وبما حكي استظهاره عن ابن الجنييد وحجة
 المشهور بعد ظاهر الاية اخبار ذات على تقسيمه ست حصص لكل
 واحد من المذكورين في الاية واحد منها وهي موثقة ابن اكبر ومرفوعة
 الحسن بن علي ورواية بنس ومرسلة حماد بن عيسى المجبور ضمها
 بالشهرة ولا وجه يستند اليه للقول الاخر عدي صحيحة ربهى بن
 عبد الله عن ابي عبد الله قال كان رسول الله اذا اتاه المذنب اخذ صفوه وكان
 له ذلك ثم يقسم ما بقى خمسة اخماس وياخذ خمسة ثم يقسم الاربع
 مائة اخماس بين الذين قالوا عليه ثم يقسم الخمس الذى اخذه اخماسا
 ياخذ خمس الله لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين ذوى القربى
 واليتامى والمساكين وابن السبيل يعطى كل واحد منهم خمسا وكذلك
 ياخذ الامام كما اخذ الرسول وما يذب عنه كما في المخالف بدم دلالة

ذلك على ان تقسمه على الله عليه واله كذلك كان لاجل كونه وظيفة شرعية في تقسيم الخمس وإنما يدل على انه انما فعل في الخمس من المذم الذي يؤتى اليه هذه القسمة بعد ما كان يأخذ منه صفوه لنفسه فهو حكاية لفعل النبي فلا يدل على ان التوزيع شرعا كذلك اذ لم يل الداعي الى ذلك السعة على الباقيين وتوفير الباقي ليزداد ما يدفع الى باقي المستحقين حيث ان مال الله من السهم كان له فجاز عن حقه ووزعه على رؤس اتي ارباب الخمس فدفع الخمس من الخمس الى كل واحد منهم ليس من جهة كونه سهمه بحسب استحقاقه من ذلك بل سهمه الذي يستحقه هو السدس والزائد لاجل توزيعه سهمه الذي هو السدس الى خمسة اجزاء واطاف على كل واحد من الاسداس الخمسة خمسا فصار لكل واحد من المستحقين خمس من الخمس واخذ ما كان لله من الخمس بعد اضافة خمس من سدسه على سهمه تعالى لنفسه فصار ما قبضه السدس المقرر له تعالى مع الخمس من سدسه ويمكن المضايقة عن هذا الحمل بمخالفته لظاهر قوله ياخذ خمس الله لنفسه لظهوره في كونه هو المقرر له من السهم لا ماقرره النبي له بحسب ما وزعه مع انه لو كان ذلك بتوزيع النبي لاقتضى رعاية التوفير للباقي اضافة تمام سدسه الى سهام باقي المستحقين اذ مرجع هذا التوزيع الى استثناء الخمس من سهمه لنفسه اذ سهم الله تعالى له ولا معنى للرعاية له بتوفير حصته كبقى المستحقين فجملة الخمس له تعالى حينئذ لا يناسب تمام الرعاية لانه في الجواز عن حقه راسا وقضية هذه القسمة اخراج الخمس من سهمه الذي اضافه على سهام الباقيين لنفسه لان ما كان لله بحسب اصل القسمة انا هو السدس والمفروض ان هذا الفرض لا يتمشى في جانبه تعالى الا ان يقال ان الوجه في ذلك ملاحظة مساوات جميع السهام اذ

لولاه لكان لنفسه ما كان له تعالى من السدس وكان لكل من ذوي
القرى واليتامى والمساكين وابناء السبيل خمس وربع من سدس الخمس
لكنه بميد لان رعاية التوفير على الباقيين اولى بالملاحظة من هذه الرعاية
على ان ظاهر قوله وكان رسول الله اذا اتاه المغنم يصنع كذا هو الدوام
وجريان المادة وهو انما يناسب كونه وظيفة شرعية له فلا وجه للمناقشة
في ظهور الصحيحة في ان هذه القسمة هي الوظيفة شرعا ولا يرفع اليد
عنه بالاية لانها كالصريح في ذلك والاية ظاهرة في مقالة المشهور
فيرفع اليد به عن ظهورها وتحمل على ان ذكر الرسول بعد ذكر الله تعالى
بلحاظ ان سهمه للرسول وان كان ظاهر انلام هو التسوية والتشريك
في الاستحقاق ويهون الخطب ورودها في مقام اصل التشريع وليست
كسائر ما يساق في مقام التشريع ناظرة الى الكيفيات الاخر لكن مع
ذلك لا مجال للاعتماد على الصحيحة في مقابل سائر الروايات المتضدة
بظاهر الاية المنجبر ضدها سايندها بالشهرة المحققة بل قد سمعت حكاية
الاجماع عليه عن الاتصار والغنية ونسبته الصدوق الى دين الامامية
فيتعين حملها اما على التقية كما هو المحكى عن جماعة لاشتهار مضمونها
بين العامة او على ما اجاب به الفاضل في المختلف واما استبعاد جماعة منهم
صاحب المدارك بمناقضات ذلك لقوله في اخر الرواية والامام ياخذ كما ياخذ
رسول الله فلا لوجه له لان الظاهر من ذلك هو اخذ الامام لصفو
المغنم والخمس كما كان ياخذه النبي فالمراد منه استحقاق الامام لصفايا
المغنم بعد رسول الله واخذه لما كما كان يستحقه وياخذه لانه ياخذ الخمس
على ان يقسمه بهذه القسمة حتى يكون قرينة على ان هذا التقسيم من
النبي كمن لاجل الوظيفة فيناهي الحل على ما ذكر لظاهر هذه الفقرة كما

توهمه صاحب المدارك بل مع قطع النظر عن وجود الاخبار الاخره الاله
على التسديس في القسمة ليس من البعيد دعوى ظهور الصحيحة بل
صراحتها في كونها - وقفة لمجرد الحكاية عن فعل النبي لابيانه ما هو
الوظيفة الالهية في القسمة ونفس النقل لا ظهور له في انه نشاء عن كونه
طبق الوظيفة الاولى ولو سلم ظهوره في ذلك منعنا عن حجية مثل هذا
الظهور اذ لا دليل على اعتباره واما الموارد التي تاخذ فيها بظهور الافعال
فهي حيث ما كانت في مقام بيان الحكم الشرعي والا فجرد ظهور الفعل
في شيء لا يقتضي البناء عليه مع عدم وروده في مقام بيان ما هو الحكم
شرطا في ذلك المورد فالانصاف ظهور الصحيحة ان لم نقل صراحتها
في ما استفاده منها في المختلف واما ما تقدم منا في المضايقة عن هذا المعنى
فالما هو نعمك بدمع الوجوه الاعتبارية في رفع اليد عن مثل هذه
المرتبة من الظهور واما ما استفاد منها من استدامة النبي على ذلك فلا
ييمد ارادة هذا المعنى بل يؤكد لان لحاظ التوفير لسهم الباقيين لكونه
خصلة محمودة يقتضي الاستمرار عليه وتوهم انه لو كان الغرض ذلك لاقتضي
اضافة ما اخذ من صفايا المغنم على سهام الباقيين حرصا على التوفير
عليهم مدفوع باحتمال اقتضاء المصلحة الاحتفاظ بها للصرف في موارد
اخر تمس الحاجة فيها بصرفها فظهور الآية في كون البتة المذكورة مصادف
الخمس غير مارض بشيء هذا مع وجود الاخبار المذكورة الوافية بالدلالة
على ذلك ثم ان بعضها سبق شارحا للمراد من الآية كقوة ابن بكير عن
بعض اصحابنا عن احدهما في قوله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله
خمسه وللرسول قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس
ذوي القرابة الرسول الامام واليتامى يتامى ال الرسول والمساكين

مسماكينهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ورواية سليم بن قيس الهلالي في تفسير الآية وفيها نحن والله هي بذى القربى فدلنا على ان المراد من ذى القربى في الآية هو الامام فيكون خمس ذى القربى لامام ويدل عليه ايضا مرفوعة الحسن بن علي عن بعض اصحابنا قال الخمس من خمسة اشياء الى ان قال واما الخمس فيقسم ستة اقسام سهم لله وسهم للرسول وسهم لذوي القربى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي لله فرسوله احق به والذي للرسول هو لذى القربى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا نخل لهم الصدقة ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم للرسول الله وسهم لذى القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسوله لاولي الامر من بعد الرسول ورائه فله ثلثة اسهم سهمان ورائه وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كلا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته ولارب ان مقتضى هذه الاخبار كون المراد من ذى القربى في الآية هو الامام لانها تجري مجرى القرينة على ارادة الخاص من الآية وان كانت هي بتقسما لاندل عليه لان ذى القربى يعم سائر اقارب النبي غير الامام بل يمكن ان يقال انها من هذه الجهة ايضا غير دالة مع قطع النظر عن سائر الاخبار الدالة على ان ذوى القربى هم اقارب النبي لانها تصدق على قرابة الغانم لان كون الالف واللام في القربى عوضا عن الضمير المحذوف المضاف اليه اي لذى قرباه يعني النبي مما لا ظهور للآية فيه بل يمكن دعوى ظهورها في قرابة مخاطبين بقوله واعلموا انما غنمتم من شيء بل هو المناسب للاعتبار

مع قطع النظر عما علم من سائر الاخبار قالاية بنفسها لا تدل على شيء
منهما وانما تدل على ان لذي القرابة سهم من الخمس ثم علمنا من الاخبار
ان المراد منه ومن اليتامى والمساكين فيها قرابة النبي وابناء السبيل من اله
فصارت هذه كالقرينة على ان الالف واللام في عناوين هذه الطوائف
بدل عن الضمير الراجع الى الرسول ولولا تلك الاخبار المعبنة لكون
المراد من ذي القربى هو الامام لاخذنا بمقتضى اطلاق الطبيعة على كل
ذي قرابة من النبي لو لم نقل بظهوره في العموم لكل ذي قرابة منه كما هو
ظاهر غير واحد من الاخبار كصحيفة ربي المتقدمة ورواية صفوان
عن ابن مسكان عن زكريا بن مالك عن ابي عبد الله انه سئل عن قوله
تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول يرضه في سبيل
الله واما خمس الرسول فلا قرابة وخمس ذي القربى لقربائه واليتامى يتامى
اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل
فقد عرفت اننا لاناكل الصدقة ولا نحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل
ورواية بن مسلم عن الباقر في تفسير ذي القربى قال هم اهل قرابة نبي
الله قلت منهم اليتامى والمساكين قال نعم فان مقتضى هذه الرواية ورواية
صفوان وصحيفة ربي نظرا الى ان الجمع المضاف فيهما يفيد العموم هو
العمل على العموم وحيث تدفع الممارسة بين هذه الاخبار والاخبار
المتقدمة فربما يوفق بينهما بان التعبير بالجمع في هذه الاخبار بما يلحظ
ارادة جميع الائمة او بارادة اصحاب الكساء واما بلحاظ كل امام واولاده
وعيله من باب انتفايى لكن ملاحظة ظهور هذه الاخبار والاخبار
المتقدمة تقتضى بدم الحاجة الى مثل هذه التوفيقات البعيدة لان الاخبار
المتقدمة بظواهرها قرائن على ارادة خصوص الامام في الاية فتصير بضميمة

هذه دالة على ارادة الخالص بعد ما لم تكن دالة عليه لانها كانت تدل على
 العموم كما ربما يقال واما هذه الاخبار الدالة على العموم فليست ناظرة
 الى هذه الجهة وانما هي مسوقة لتقسيم دلالة الآية من الجهة التي اشرنا
 اليها وهي صدق ذي القربى على اقارب غير النبي فهي ناظرة الى اخراج
 غير اقارب النبي لادخال جميع اقاربه وبشمل اداف اقارب النبي
 بالامام في موثقة ابن بكير في قوله وخمس ذوي القربى
 لقراءة الرسول الامام فذكر الامام عقب قراءة الرسول يجري مجرى
 الشرح لما هو المعنى بذوي قرابة النبي فينتج من جميع هذه الاخبار بعد
 ضم بعضها الى بعض اختصاص سهم ذي القربى بالامام ولاحق لغيره
 من اقارب الرسول فيه كما هو المشهور بل عن محكي الانتصار وجمع البيان
 دعوى الاجماع عليه فلا يصحى الى ما عن الاسكافي من القول بعدم ذي
 القربى في الآية ثم انه يستفاد من بعض هذه الاخبار امران اخران
 الاول ان الامام يستحق سهم الله وسهم رسوله فيكون له نصف الخمس
 كما يدل عليه مرفوعة الحسن ومرسلة حماد بن عيسى المتقدمين
 وصحيفة البرزطلي عن الرضا في تفسير الآية قال فما كان لله فهو لرسول الله
 وما كان لرسول الله فهو للامام ومرفوعة احمد بن محمد قال والنصف له
 يعني نصف الخمس الامام خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل
 من آل محمد الذين لا يحل لهم الصدقة ولا الزكاة عوضهم الله مكان
 ذلك الخمس الثاني ان المراد من الطوائف الثلث هم اليتامى والمساكين
 وابناء السبيل من آل الرسول فلا يعم غيرهم من اقسام هذه الطوائف كما
 يدل عليه قوله في موثقة ابن بكير المتقدمة واليتامى يتامى آل الرسول
 والمساكين مساكينهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج عنهم وقوله
 في المرفوعة المتقدمة الحسن بن علي والنصف لليتامى والمساكين وابناء

السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة وفي معناها ما في المرفوعة
 لأحمد بن محمد وهو المراد من قوله في رسالة حماد بن عيسى المتقدمة
 والنصف الباقي لأهل بيته خصوصا بملاحظة ما في صدرها من قوله
 وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لأبناء السبيل ويدل عليه أيضا
 قوله في رواية صفوان واليتامى يتامى أهل بيته فجعل هذه الأربعة أسهم
 فيهم وأما المساكين وأبناء السبيل فقد عرفت أن الأناكل الصدقة ولا تحل
 لنا فهي للمساكين وأبناء السبيل فإن قوله فقد عرفت أن الأناكل الصدقة
 ولا تحل لنا مسوق لبيان اختصاص سهمي الطائفتين بهما من آل محمد
 ولو كان المراد الأحم منهم لم يتجه هذا وقوله فهي للمساكين وأبناء السبيل
 استنتاج من تلك القضية يعني أن عدم أكل الصدقة وعدم حليتها يقتضي
 اختصاص سهم المساكين وأبناء السبيل بهما من آل محمد وقوله في رواية
 ابن مسلم قلت منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال نعم وبهذه
 الأخبار تقيد المطلق منها ثم إن هذه القسمة لا تختص بخمس الغنائم كما
 أشرنا إليه في صدر المسئلة بل تعم كل ما فيه الخمس من المعادن والكنوز
 وأرباح المكاسب والأرض المشتراة والمال المختلط بالحرام وهذا هو المشهور
 بل ربما حكى الإجماع عليه وفي التذكرة نسبته إلى علمائنا ويدل على
 ما عدى الأخيرين ظاهر الآية حيث أنها طبقت في غير واحد من الأخبار
 على غير غنيمة دار الحرب نظراً إلى إرادة مطلق الفائدة من الغنيمة وعن
 الرضا استفاضت الأخبار في عموم الغنيمة في الآية ومن هنا
 استدل جماعة على وجوب الخمس في غير الغنائم بالآية وعن الحدائق نسبة عموم
 الغنيمة في الآية إلى جميع الأصحاب ما عدى الشاذ منهم بل ربما يقال أن الغنيمة
 بقية ما تشمل غير الغنيمة الخاصة لأنها مطلق الفائدة المكتسبة فتشمل

ارباح المكاسب لا تطباها عليها بهذا المعنى فضلا عن الكنوز والمعادن
 والفصوص وكيف كان فلا اشكال في شمول ما هو المراد من الزينة في الآية
 للامور المذكورة اما بنفسها او بملاحظة الاخبار ويدل على شمولها لغير
 الزينة ورودها امضاء لما سنده عبد المطلب في الجاهلية حيث انه وجد
 كنزا فتصدق بخمسه فانزل الله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه
 ولارسلوا (ولذي القربى) نعم الآية لا تشمل مثل الارض المشتراة والمال المختلط
 بالحرام لكن بعض ما تقدم من الاخبار يقتضي هذه القسمة فيهما بعد ضم
 ما دل على الخمس فيهما لانه يفتح موضوع هذه القسمة لان قوله في
 رسالة حماد بن ديسى المقدمة بقسم الخمس ستة اقسام ظاهر في ارادة
 جنس الخمس وهو الحق الذي فرضه الله في الاموال لا الخمس من شيء
 خاص وان كانت الامور المدودة في صدرها خالية عنهما وكذلك قوله
 في مرفوعة الحسن بن علي واما الخمس فيقسم ستة اقسام فاذا دل الدليل
 على وجوب الخمس فيهما تحقق الموضوع الذي يقسم هذه القسمة فلا
 سبيل الى تخصيصها ببعض ما فيه الخمس من الكنوز والمعادن والفصوص
 والله العالم (المسئلة الثانية) المشهور شهرة عظيمة كادت ان تكون اجماعا ان
 المنتسب الى هاشم بالام يحرم عليه الخمس ويحمل له الزكاة وان تخيل
 صاحب الحدائق للاشتباه والخلط بين المقام وبين ما ذكره في باب
 الوقف من دخول ولد البنت في الموقوف عليهم لو وقف على اولاده ان القائلين
 بحلية الخمس له كثيرون ويبطل زعمه هذان كثيران اهل القول بدخول ولد
 البنت في تلك المسئلة ذهبوا في هذه المسئلة الى عدم استحقاق المنتسب من
 جانب الام للخمس وحلية المدقة له خلافا لسيده المرتضى فذهب الى حلية الخمس
 له سواء هية المدقة ومردقة وتحقق المقام هو ان الاخبار الواردة في هذا

الاضمار مختلفة بحسب الموضوع الذى رتب عليه حلية التحس وحرمة
الصدقة من حيث العموم والتخصيص ففي بعضها انيط الحكم على آل
محمد وفي بعضها - على آل بيته وفي بعض اخر - على قرابته وفي
كثير منها - على بنى هاشم وفي بعضها - على الهاشمي والمطاي فلا بد
اولا من اجالة النظر في ظهور هذه الاخبار وملاحظة انها ظاهرة في تحديد
ماهو الموضوع الذى ينابط به الحلية والحرمة او ليس لها ظهور في ذلك بل العناوين
الماخوذة فيها انما ضربت للإشارة الى من يحرم عليه الصدقة ويحل له
التحس وعلى تقدير ظهورها في التحديد يقع المعارضة بينها من جهة ان
التحديد بالنواين العامة يقتضى دخول غير الهاشمي وتحديد بني هاشم
والهاشمي يقتضى بحرمة التحس وحلية الزكوة على من لم يدخل تحت هذا
العنوان وان كان داخلا فى النواين الاخر العامة من نحو آل محمد واهل
بيته وقرابته فلا بد من ملاحظة ان ايا منها اظهر من الاخر وعلى تقدير
المكافئة في الظهور يلتمس المرجح وعلى تقدير الاجمال وعدم وجود
المرجح رجوع الى ماهو مقتضى الاصول وعلى تقدير ظهور اناط الحكم على
عنوان بنى هاشم او الهاشمي يلاحظ صدقهما على من ينتسب من طرف
الام خاصة او يختص بمن ينتسب من جانب الاب سواء انتسب من
جانب الام او لم ينتسب فانه - بك - بالاخبار التى اناطت الحكم على
هذين النواين يتوقف على طي هذه المراحل والا فلو قيل باظهرية
الاخبار المشتملة على العناوين العامة الصادقة حقيقة على من ينتسب
الى هاشم بالام لا يمنعنا التمسك بتلك الاخبار لانها بعد فرض اظهرتها
تجرى مجرى القرينة على ان اختصاص هذين النواين بالذكر من جهة
كمال الاعتناء بشأهما وشدة الاهتمام بهما وليس من اطين حقيقة بين

يخرج من يخرج منهما ويدخل من يدخل فيها والذي نستظهره نحن
من هذه الاخبار وهي الظاهرة فيها انها مسوقة للكشف عن مناط واحد
وتلك المناوئين كلها مشيرة الى موضوع الحلية والحرمة وكل منهما يحكى
منه بجهة منه فقد يلاحظ منه جهة الانتساب الى هاشم وكونه من
بنيه فيعبر عنه بهاشمي او من كان من بنى هاشم وقد يلاحظ منه مجرد
جهة القرابة من الرسول فيعبر عنه بقرابته الى غير ذلك من جهات التعبير
وانحاء الملاحظات وليست بصدد التحديد والكشف عن حدود
الموضوع الذي ينوط به الحكم وذهاب المشهور الى عدم الاستحقاق في
المباحث عنه ليس من جهة أنهم فهموا التحديد من هذه الاخبار لكنه
ترجع عندهم ظهور ما ناط الحكم على العناوين المذكورين على ظهور
ما اشتمل عن المناوئين العامة اذ من البعيد اتفاههم على اظهورية تلك
الاخبار عن هذه لان باب احراز الظهور وتعيين الاظهر باب قل ان
تنفق فيه الانظار وتنطبق الاذهان في الاستظهار فلو فهموا منها التحديد
لوقع بينهم اختلاف شديد فتوافقهم في الحكم مع اختلاف المصدر
يكشف عن أنهم لم يفهموا منها ذلك فاذا كانت هذه العناوين ملحوظة
على جهة الاشارة لزم الفحص عما تشير اليه واحرازه خصوص المنتسب
الى هاشم بالاب او من ينتسب اليه بالام ويكفي في تعيين ذلك
مرسلة حماد لقوله فيها واما من كانت امه من بنى هاشم وابوه من سائر
القريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء وان الله تعالى
يقول ادرهم لا بائهم ولا يقدم فيها الارسال بعد الانجبار بعمل المشهور
ومصير المعظم الى مضمونه مع ان المرسل على ما قبل من اصحاب اجماع
المصابة فانها عينت موضوع الحلية والحرمة في خصوص من كان ابوه من

بنى هاشم فن كان ابوه من سائر قريش او لم يكن منهم وانما كانت امه من بنى
 هاشم فهو كالمأى في عدم استحقاق الخمس ومن هنا يظهر بطلان ادعائه
 صاحب الحدائق من ابتداء المسئلة على كون ولد البنت ولدا حقيقة وعدمه فان
 المناط ليس ذلك بل لو فرض عدم صدق الولد على ولد الابن حقيقة
 فضلا عن صدقه على ولد البنت كذلك لقنا باستحقاقه للخمس ولا
 نقول باستحقاق ولد البنت له مع صدق الولد عليه حقيقة واما استحقاقه
 لتافع الميعن الموقوفة فهو بملاك دخوله في عنوان الولد حقيقة لو قلنا
 بصدقه عليه كذلك كما حقه في محله مستقصى ولا ملازمة بين صدقة
 عليه حقيقة واستحقاقه للخمس في هذه المسئلة ولاجل هذا لم يقل
 باستحقاقه كثير من القائلين باستحقاقه في تلك المسئلة كما ظهر ايضا
 عدم ابتنائها على صدق عنوان بنى هاشم والهاشمي كما يستفاد من شيخنا
 في بعض تحريراته نظرا الى ان الحكم بالحلية والحرمه انما انبط على هذين
 العنواين اما الاناطة على العنوان الاول فالأخبار الدالة عليها كثيرة واما
 الثاني فلقوله في موثقه زواره يابن فضال لو كان المدل ما احتاج هاشمي
 ولا مطلبى الى صدقة ان الله جعل في كتابه لهم مافيه سهمهم ثم قال ان
 الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان
 لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة الخبر بقدر ان عنوان بنى هاشم
 وهاشمي كعنوان بنى نعيم وشبهه والمنصرف منه من ينتسب الى هاشم
 بالاب واما الهاشمي فلا يصدق حقيقة على من ينتسب الى هاشم الام
 وذلك لان جعل الماداد على صدق هذين العنواين يمتني على تصدي
 اخبارهما للتحديد ومعه فاعلم يتها من اخبار غيرهما غير معلوم فيما يدعي
 كونها اظهر من هذه ويجعل المدار على العنواين الماخوذة فيها فوفق بها

بين هذه الاخبار بارادة من ينتسب الى هاشم ولو من جانب الأم مجازا ولا وجه منه لدعوى الانصراف لوجود القرينة الظاهرة في خلاف ما يقتضيه منصرف عنوان بنى هاشم او تجمل قرينه على ان الاخبار المشتملة عليهما ليست متصدية لاتحديد وإنما هي في مقام التعرض لتذكر طائفة ممن يحل له الخمس ممن يندرج تحت العنوان العام المأخوذ في غيرها من الاخبار او تجري مجرى القرينة على ان خصوصية الانتساب الى هاشم ملغاة في مرحلة اللعاط وإنما الملاحظ فيه مجرد جهة القرابة وذكر عنوان الانتساب الى هاشم من جهة كونه محققا لاثرا لا من جهة لحاظه مناطا على استقلاله ومع مجرد اللعاط عن هذه الخصوصية يكون صدق الهاشمي على من ينتسب بالام بالاحاط جهة القرابة حقيقة وان كان بهذا العنوان من حيث نفسه مجازا فيرجع هذا المعنى الى ما يريد من سائر الاخبار ويكون كلها في مقام التحديد فمجرد عدم دخوله في منصرف بنى هاشم وحقيقة الهاشمي لا يقتضى الحكم بخروجه مالم يفرغ عن كونها مناطين مع امكان ان يقال ان موثقة زرارة اجنبية عن المقام لانها ناظرة الى معنى اخر وهو اظهار التفجع على ما جرى على المطالبين والهاشميين وما هم عليه من الحالة المحزنة لاجل عدم ائصال الناس اليهم ما جعل الله لهم في كتابه مما فيه سعتهم وبيان انه لو كان الناس على العدل والعمل بما قرره الله في كتابه من حقوق بعض على بعض لما بلغ اسر الهاشمي والمطلبي الى اخذ الصدقة مع انها بالنسبة اليه كالتيمة بالنسبة الى غيره من الناس فلا تحل عليه الصدقة الا حيث تحل اليته على غيره لافي مقام بيان ماهو الموضوع للحكم بحل الخمس وحرمة الصدقة حتى يمنع عن صدق الهاشمي حقيقة على من ينتسب الى هاشم بالام فقط فغير من ذلك

أن الاعتماد ليس الا على الرسالة المتقدمة واما قوله فيها ان الله تعالى يقول ادهوهم لآبائهم فليس ناظرا الى ان الوجه في عدم استحقاقه عدم الانتساب من جانب الاب على معنى عدم صدق كونه من بني هاشم حتى لو فرض صدقه عليه حقيقة لاستحق ذلك لكنه لا يصدق بل في مقام التقريب للحكم المتقدم بان الرجل انما يدعى من جانب ابيه فمن كان ابوه من سائر قريش انما يدعى قرشيا لا هاشمياً وان كانت امه من بني هاشم ولعل نظر السيد في الذهاب الى استحقاقه عدم صحة الاعتماد على الرسالة حسب مذاقه من عدم الاعتماد على اخبار الاحاد وصدق سائر العناوين المأخوذة في سائر الروايات نظراً الى صدق الهاشمي عليه وعدم انصراف بني هاشم عنه او كون الاخبار المشتملة على العناوين العامة اظهر مما اشتمل عليهما (المسئلة الثالثة) هل يجب صرف النصف الاخر من الخمس في الطوائف الثلث على نحو البسط والتوزيع عليهما او يجوز صرف تمام النصف في صنف واحد منها لانها بمنزلة صنف واحد بناء على اعتبار الفقر في اليتيم وابن السبيل على ما ياتي فصرف النصف الاخر الفقراء من ذوي القرابة وجهان بل قولان نسب الثاني منهما الى المشهور والاول الى الشيخ في المبسوط والحلي في السرائر وحكى عن التنقيح والخيرة وصرح ابي الصلاح ولعل المنشأ لهذا الاختلاف اقتضاء ظهور الآية والاخبار الدالة على تقسيم الخمس اسداساً واخماساً وجوب التقسيم على الجميع واقتضاء جملة من الاخبار عدم وجوبه وان مصرف النصف انما هو الفقراء من الهاشميين فيجوز ان يختص ببعض الطوائف منهم كما في الزكاة . مثل قوله في رسالة حماد المتقدمة انه تعالى جعل لافقراء قرابة النبي نصف الخمس فاغنهم به عن صدقات الناس ورواية

ابن طاووس الواردة في وصية رسول الله (ص) انه عـد من القرائض
 اخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يدفعه الى ولي المؤمنين
 واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده فن عجز ولم يقدر الا على اليسير
 من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي وما دل على ان الخمس
 عوض من الزكوة عوضه الله بنى هاشم كقوله في مرفوعة احمد ابن
 محمد المتقدمة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد
 (ص) الذين لا تحمل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك
 الخمس ولا يذهب عليك انه لو سلم ظهور الآية في التملك كما هو مبني
 الاستدلال على وجوب التوزيع لم ينفع في اثبات ما هو المطلوب منها
 اذ غاية مفادها حينئذ ان نصف الخمس لهؤلاء الطوائف وامان كل
 واحد منها لوحظ مستقلا وعلى حده اولو حظ جملة بعنوان كونهم من
 فقراء قرابة النبي فلا يثبت بظهورها في الملكية اذ المناط لحاظ كل صف
 باستقلاله كما ان المناط في عدم وجوب التوزيع والبسط على الجميع
 لحاظها جملة وبمعنوا واحد وهو كونهم من فقراء قرابة الرسول والضعفاء
 من اهل بيته كما لو لم يكن في الآية الا عنوان الفقراء او اقترع على ذكر
 المساكين الشامل لليتيم وابن السبيل واريد وجوب الصرف فيهم بلحاظ
 جهة المسكنة ومن هنا ظهر ان الملاك في وجوب التوزيع وعده
 بحسب دلالة الآية ليس شيئا من ظهور اللام في الملكية او الاختصاص فلا
 ظهورها في الملكية يجدي في اثبات وجوب ولا ظهورها في الاختصاص نافع
 بمجرد في عدم ثبوت الوجوب بل الملاك شيء اخر وهو طور لحاظ تلك الطوائف
 بعنوان الجملة او الاستقلال فان كان الثاني ثبت التوزيع وان لم تكن اللام ظاهرة
 في الملكية بل في الاختصاص وان كان الاول لم يجب ذلك وان كانت

اللام ظاهرة بل صريحة في التملك لان الملكية انما تثبت الجملة ومصرحها الى وجوب الصرف فيهم في قبالة صرفه في غيرهم لالملكية النصف لكل صنف فلا بد من النظر في ظهور الآية من هذه الجهة وظهورها في كون النصف الاول ملك لله ولرسوله ولذي القربى فبمقتضى وحدة السياق تكون ظاهرة في الملكية للطوائف الثلث الاخر غير نافع في الدلالة على هذه الجهة لاحتمال ان يكون القصد الى اثبات بقية الخمس لهذه الجهة ويكون ذكر الصنف بيانا لطوائف المصرف لا لكون كل صنف مالكا بالاستقلال لسهام من الخمس وان كانت الملكية ثالثة للجملة على حسب ظهور العطف على مدخول اللام المفيدة لها لو سلم ذلك فيكون الكلام على حذف لام واحدة مدخولها لفظ التامى بخلاف ما لو قصد الاستئلال فان المحذوف حينئذ ثلاث لامات والكلام في قوة انه لايتامى ولما اكين ولا بن السبيل على ان يكون كل لام كاشفا عن ملكية سدس المدخوله او اختصاصه به على الوجهين في ظهور اللام في الملكية او الاختصاص فظهر مما ذكرنا انه لا ينفع البحث عن ظهور اللام في احدهما في ما هو المهم وليس من البعيد دعوى ظهور الآية في القصد الى كل صنف بما هو لا من حيث انخراطه في جملة المجموع ويؤيده تفسيرها في بعض الاخبار السادسة للخمس حيث انه لو كان المراد منها ذلك لم يكن وجه للتسديس بل المناسب حينئذ تربيع السهام وعلى كل حال يارض ما دل على عدم وجوب التوزيع والبسط من الاخبار المتقدمة ما دل على تسديس الخمس من الاخبار بل على تخميسه كصحيحة روى بن عبد الله اذ الخمس حينئذ ينقسم نصفين نصف لهذه الطوائف جملة ونصف ينقسم ثلاثة اسهام لله ولرسوله ولذي القربى والذي يؤدى في

النظر هو ما ذهب اليه الشيخ في المبسوط على ما حكى عنه وان كان خلاف المشهور بين المتأخرين اعتماداً على هذه الاخبار وما الاخبار المستدل بها على عدم وجوب التوزيع فاجنبية عن هذه المرحلة اما مرسله حماد فلانها في مقام ان الله من على قرابة النبي ان اغناهم عن صدقات الناس التي هي اوساخ ما في ايديهم يجعل نصف الخمس لهم فلا ينافي كون هذا النصف مفسوما بينهم على حسب طوائفهم بالتثليث ومن هنا ظهر الوجه في عدم دلالة ما دل على كون الخمس للقرابة عوض عن الزكاة فانها في مقام اصل التوزيع وهذا لا يقتضي ان يكون الخمس كإلزام كوة في جواز اعطاء الجعير لصنف واحد من الفقراء فاذا دل الدليل على اختلافهما في نوع الجعل لم يناف البديلة وان كانت البديلة التامة تقتضي الاتحاد في كيفية الجعل فمجرد الموضوعية لا يقتضي مشاركة الخمس مع الزكاة في هذه الجهة وبما ذكرنا يظهر الحال في كل ما دل على ثبوت استحقاق النصف لدى القرابة بمتوان الاجمال فانه ناظر الى انه شيء خصه الله بقرابة رسوله ولاحق لغيرهم فيه وليس في مقام بيان كيفية الاستحقاق للنصف الاخر ودعوى انه اذا اعتبرنا الفقير في اليتيم كما هو مبنى الكلام فلا يبقى وجه لاستقلال كل منهما بكونه مصرفاً لان الصرف في اليتيم حينئذ صرف في الفقير فالمصرف هو الفقير من قرابة النبي مدفوعة بان اعتبار فقره لا ينافي اعتبار خصوصية اليتيم وجعل اليتيم مستحقاً مستقلاً غاية الامر ان الشارع اعتبر صفة خاصة زائدة شرطاً في استحقاقه كما لو جعل صفة اخرى كالإيمان او العدالة شرطاً فيه فمجرد اعتبار هذه الصفة لا يوجب ان يكون مصرفاً من هذه المصارف ويكون ما ثبت له هذا القسط من القسمة هو جامع الفقير والا لزم الالتزام بما لو كان المتبقي من غيرها

غير الفقير كالمواظبات المعدلة فرضا في هذه الطوائف الثالث غاية ما هناك ان الشارع في استحقاقهم لسهامهم اعتبر شرطا لكن عند تحقق الشرط لا يكون المستحق الاعوان اليتيم او ابن السبيل لافئوان الفقير حتى لا يكون كل منهما مصرفا مستقلا واما عدم الظفر على ابن السبيل غالبا بالنسبة الى اغلب المكافين بالحس فهو استبعاد محض لا يصلح لكونه وجها يرفع به اليد عن ظهور اخبار التسديس والتخميس كعدم صلوح بعض الاعتبارات الشرعية لذلك مثل كون المقصود رفع حاجة جميع الطوائف ولو بان يدفع تمام النصف من الحس في مال لبعض وتامه من اخر لاخر وملاحظة السيرة المستمرة على ذلك لان مثل هذه الوجوه راجع الى الاستبعاد ولا يصلح للاستناد في رفع اليد عما يقتضيه ظهور الاخبار نعم ناقش بعض مشايخنا في دلالة الآية تارة باختصاصها بالمشافهين وكان الحس في زمان صدور الآية منحصرآ في ما كان مجتمعا عند النبي واخرى بان المراد من الموصول هو ماغنمه جميع الخاططين لاكل مخاطب وليس من البعيد الالتزام بوجوب تقسيم مجموع الحس للمجتمع عند النبي او عند الامام وماغنمه مجموع الخاططين لا كل واحد منهم على جميع الاصناف بل الاشخاص نظرا الى ان حكمة الحس رفع حاجتهم وهذا غير وجوب تقسيم كل خمس من كل مكاف على الطوائف والجواب اما عن الاول فبان اجتماع الاخماس في زمان صدور الآية في يد النبي مع كون الخطاب الى المشافهين خاصة انما يقتضى عدم دلالتها على المدعى لو كانت مسوقة لبيان حكم ما كان مجتمعا عند النبي خاصة واما اذا كانت في مقام بيان ماهو الوظيفة في خمس الاموال بنحو الكلية كما هو ظاهرها تمت دلالتها عليه ولا ينافي هذا اختصاص الخما

بالمشافهين لأن معنى اختصاصه بهم أنهم هم الذين وجه هذا الخطاب
 إليهم لأن مضمون الخطاب يختص بهم وهذه الدرجة من الاختصاص
 لاتا في كون الخطاب مسوقا لضرب القاعدة الكلية في الخمس في جميع
 الاموال فان كان المراد من الاختصاص هذا المعنى وهوان
 الخطاب الضارب للقاعدة في جميع الغنائم انما ورد في ماغنموه الذي
 كان مجتمعا عند النبي فلا يقدح بانه من دلالتها وان كان المراد اختصاص
 مضمون الخطاب بما غنموه الذي كان مجتمعا عند النبي وليست الاية
 بصدد جنل الوظيفة في سائر الغنائم التي تنفق لغيرهم من المكلفين في
 سائر الازمان فهو ممنوع اشد المنع وليس للاية ظهور في ذلك اصلا
 واما عن الثاني فليس مايتوهم كونه وجها لارادة هذا المعنى الا كون
 الخطاب بصيغة الجمع وهو بمجرد لا يصاح لتعيين ارادة ذلك اذ يصح
 مثله مع ارادة كل واحد منهم بل يمكن دعوى ظهوره في ارادة الجميع
 بهذا المعنى لا المجموع لان لحاظ المجموع راجع الى لحاظ الوحدة في الجميع
 واعتباره شخصا واحداً وهو لا يناسب التعبير بلفظ الجمع وان صح بلحاظ
 التركيب من الجميع مضافا الى ان ارادة ماغنمه جميع المحاطين لا كل واحد
 منهم مما تآبى جملة من الاخبار المسدسة حملها عليه فان قوله في مرفوعة
 حسن بن علي المتقدمة واما الخمس فيقسم ستة اقسام ظاهر في ارادة
 جنس الخمس لا ماغنمه جماعة وكذلك قوله في مرسلة حماد المتقدمة
 بقسم الخمس ستة اقسام ومثله ما في خبر يونس فظهر ان ظهور الاخبار
 المتقدمة في وجوب التقسيم على الطوائف الثلث بالثلث سالم من
 ما روضة مايقاومه زم قد يدعي مخالفة ذلك لصحبة البرنظي حيث
 ان فيها ارايت لو كان صنف من الاصناف اقل وصنف اكثر ما يصنع به

قال ذلك الى الامام ارايت رسول الله كيف يصنع اليس انما كان يعطي على ما يرى وكذلك الامام حيث انه لو كان كل واحدة من هذه الطوائف مصرفا مستقلا لزم التسوية بينها ولم يصح ان يعطي لهم حسبما يرى من المصلحة مع ان هذه الصبيحة تدل على ان النبي والامام يصنعان في الخمس حسب نظرهما ولكن يذب عن ذلك بان صنعها كذلك لا يقتضي كون تلك الاصناف بمنزلة مصرف واحد اذ لملة كان من جهة ولا يتما عليهم فيتصرفان في سهامهم كيف ماشاءا ولا ينافي ذلك كون كل واحد منها مصرفا مستقلا وانما ياخذ النبي او الامام من سهم واحد ويضيفه على الاخر حسب المصلحة من جهة الولاية بل يمكن ان يقال ان الصبيحة تدل على ما ندعيه لان ارتكاز استقالات كل منها هو الذي دعاه الى السؤال عن فرض اختلاف الصنوف بالقلة والكثرة والامام قرره على ارتكازه واجاب بان امر السهام بيد الامام يصنع كيف ماشاء لانه الولاية كما كانت للنبي فمدم اعطاء كل صنف تمام - ممة عملابما يراه انما هو في مرحلة استحقاق كل صنف سهما مساويا لسهام الصنف الاخر والولاية انما تسوغ التصرف بالزيادة والنقص في حق - وق الصنوف بحسب الجمل الاولى ولو كان الكل مصرفا واحداً كان الجمل الابتدائي على هذا النحو ولم يكن الامام في حاجة الى الجواب بانبات السلطنة على مثل هذا التصرف محتجا بان الامام كالنبي في صلاحية هذا التصرف ومن هنا يظهر الجواب عن التمسك بمسئلة حماد الطويلة الدالة على اناطة الاعطاء على مقدار الكفاية فالانصاف ان شيئا من هذه الوجوه والاخبار لا ينهض دليلا على عدم وجوب التقسيم على الجميع نعم يمكن دعوى ان الاية والاخبار المسدسة للخمس لا تدل على اكثر من كون هذا التقسيم ملاحظة لتلك الموارد الستة ولا تدل على ان كلاً منها

بِسُحْتٍ. الملكية او اختصاصا واحدا من الاسداس اذ فرق بين كون
 التقسيم الى السهام الستة في مقام اثبات الملكية او الاختصاص لكل
 من المذكورين في الآية والاخبار وبين التقسيم اليها بملاحظتهم وما هو
 مفاد الآية والاخبار انما هو التقسيم بهذا المعايير لا لمعايير الملكية او
 الاختصاص اذ لا ريب في ان سهم ذي القربى الذي هو الامام يقتضي
 غير واحد من الاخبار التي تقدمت جملة منها لاني في زمانه كما عن المتبر
 التصريح به بل عن مجمع البيان وكنز العرفان وغيرهما اتفاق الاصحاب
 عليه ولا وجه للملكية او الاختصاص في زمان النبي بالامام وانما يكون
 في زمانه ويشهد له ما في بعض اخبار التسديس من ان ما كان لله بالرسوله للامام
 وان ما كان لله بالرسوله وهو احق به كوثقة ابن بكير ومرفوعة حسن
 بن علي ومرسلة حماد بن عيسى المتقدمات ومن المعلوم ان استحقاق
 الرسول لسهم الله تعالى ليس من جهة الانتقال منه اليه بعد ثبوت الملكية
 له تعالى لكن الانصاف انه خلاف الظاهر بل ان ظاهر منها ان كل سهم
 مخصوص بصاحبه من غير فرق بين المذكورين ويدل عليه قوله في
 مرسلة حماد فسهم الله وسهم رسوله لاولى الامر من بعد الرسول فله
 ثلثة اسهم سهمان وراثه وسهم مقسوم له من الله فان اضافة السهم الى
 الله والرسول قيد الاختصاص بهما وكذلك قوله سهمان وراثه فان ارث
 الامام له ما يقتضي الاختصاص في سهم الله والرسول بهما والا لم يكن
 معنى للوراثه مع ان قوله وسهم مقسوم له من الله كالصريح في اختصاصه
 به واستحقاقه له ولا ريب ان هذه القسمة في الجميع على نهج واحد
 فلو كانت في الامام بجمل الاختصاص كان في الجميع كذلك ومنه ظهر
 مخالفة جمل الطوائف الثلاث بمزلة مصرف واحد في الآية للظاهر

لظهورها في ان لحاظ القسمة في الكل على نمط واحد ولا ريب ان
 كلا من الله والرسول والامام مورد مستقل للسهم الثلاثة فاذا جمنا الثلاثة
 الاخر مصرفا واحدا فقد اتزمتا التفكيك وهو ارتكاب لمخالفة الظهور
 ولو لم يكن في البين الا اخبار التسديس لكفتنا حجة على البسط وليس
 في البين ما يوجب الخروج من ظهورها واما ما دل على ان نصف الخمس
 للامام والنصف لليتامي والمساكين وابناء السبيل كما في مرفوعة احمد بن
 محمد المقدمة مثل ما دل على ان الله جعل للهاشمين في كتابه ما فيه مستهم
 فلا يتنافى مفاد تلك الاخبار لان تقسيم الخمس الى نصفين بملاحظة
 ان النصف الخاص في زمان الامام له والنصف الاخر لباقي الطوائف
 وليس ناظرا الى انهم مصرف واحد واما موثقة زرارة فانما تدل على ان
 بني هاشم لو اعطوا الخمس المخصص لهم لما احتاجوا الى الصدقة ولا نظر
 لها الى انهم مصرف واحد واما دعوى ان استقلال كل بكونه مصرفا
 يقتضي الالتزام بمنزل نصيب اليتيم وابن السبيل اذا لم يوجد وهو بعيد
 فاستبعاد لغير بعيد اذ حال عدم وجودهما كحال انقراض الجميع نعم ربما
 يستعمل الحكم المذكور بمخالفته للسيرة كما تقدم فان كانت مستمرة الى
 زمان المعصوم ولم يقع الردع عنها تمت حجة على مقالة المشهور لكن
 الشأن في اثبات استمرارها الى زمانه وعدم الردع عنها على ما هو المناط
 في حجيتها ودونه خطر انتقاد فلا يست السيرة المفيدة محرزة كعدم احراز
 ما قد يدعى من ذهاب المشهور الى عدم وجوب البسط فان الشهرة
 والاجماع توأمان في عدم السبيل الى احراز تعقدهما بنحو القطع اذ مجرد
 غلبة ذهاب ذوي التأليف الى حكم لا يوجب الشهرة بين ارباب الفتاوى
 بما يرى ذهاب الغالب من اهل التأليف الى حكم وشهرة الفتوى على

خلافه ولهذا لا يحرز الاجماع على حكم مع ذهاب ارباب التاليف كلاله
 الا ان يقال ان ذهاب الجرم الفقير الى عدم وجوب البسط وان لم يكن
 شهرة ما لم يحرز ذهاب الغالب من ذوي الفتوى الا انه يكشف عن
 اعراضهم من هذه الاخبار مع انها كانت بمنزلة منهم ومسمع لاجل
 قرينة ظفروا عليها لو ظفروا عليها لذهبنا الى ما ذهبوا اليه لكن يدفعه ان
 الاعراض المانع من الركون اليها انما هو اعراض المشهور ولا طريق الى
 احراز الشهرة كما عرفت مع انه انما يكشف عن الظفر على ذلك لولم
 يعلم بل لولم يحتمل استنادهم الى الامور التي لاتصالح الاستناد اليها كما
 في المقام لان الظاهر ان مستندهم في الحكم ما مر من الاخبار وبعض
 الوجوه التي لا ينبغي التامل في عدم صاوحها للدلالة فذهب اليه
 الشيخ والمحقق والحلي وابو الصلاح وصاحب الذخيرة على ما حكى عنهم
 لا يخلو من قوة نعم لا يجب الاستنباط لجميع افراد كل صنف من هذه
 الطوائف الثالث لان المستحق اثلث النصف الاخر انما هو الجنس لا
 افراد كل صنف كما في كل مورد كان من هذا القيل في الكلام في
 اعتبار الفقر في التيمم وابن السبيل والمشهور على اعتباره فيهما استنادا الى
 ان شرع الخمس لاجل سد الخلة والى ما في رواية ابن طاوس المتقدمة فن
 عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من
 اهل بيتي حيث اعتبر الضعف والحاجة في من يدفع اليه المال من اهل
 بيته وافي رسالة حماد انه تعالى جعل لفقراء قرابة النبي نصف الخمس
 فاغناهم به عن صدقات الناس وما دل على ان الخمس عوض الزكاة عوضه
 الله لبني هاشم وما دل على ان الامام يعطي اهل الخمس بمقدار ما
 يستغنون به لستهم خلافا لما عن الشيخ والحلي من عدم اعتباره باستنادا

الى قرينة المقابلة بالفقر في اية الخمس اذ مع اعتبار الفقر في اليتيم وابن السبيل لا وجه للجمل كل منهما قبالا للمساكين و يدفعه ان اعتبار الفقر فيهما كما هو مذهب المشهور لا يوجب انتفاء المقابلة اذ كما تحصل المقابلة بارادة اليتيم الغير الفقير وابن السبيل كذلك نحصل بارادة المساكين الغير اليتيم وابن السبيل مع اعتبار الفقر فيهما لان المقابلة مستفادة من العطف المقتضى للمغايرة وهي لا تنحصر بمغايرة اليتيم وابن السبيل للمساكين بعدم اعتبار الفقر فيهما بل تحقق بمغايرة المساكين لهما من جهة اراقة ما عداهما من مساكين بني هاشم وحيث ان قلنا بان كلامنا من هذه الصنف اثنائه مصرف مستقل كان ذكرها على وجه التقابل من هذه الجهة وان قلنا بان الكل بمنزلة مصرف واحد كما ينسب الى المشهور كان ذكرها بهذه العناوين من جهة الاهتمام بشانهم في هذا المقام وان كان الكل مندرجا في عنوان الفقير مع ان المقابلة في اية الزكاة موجودة مع اعتبار الفقر في ابن السبيل مع انه لو سلم ان المقابلة في الاية قرينة على ارادة غير الفقر من اليتيم ترفع اليد عن مقتضاها بما تقدم مستنداً للمشهور الا ان يدعى عدم دلالة على اعتبار فقر اذ غاية مدلوله ان تخصيص النصف الاخر بهذه الصنف بملاحظة فقرهم ولا يدل على اعتبار الفقر في كل مورد من هذه الموارد في صحة الصرف فيه فادل على ان شرح الخمس لا اجل ان يسد به خلة هذه الصنف من بني هاشم انما يقتضى بكون الحكمة في هذا الجمل هي سد الخلة لا ان الفقر هو الذي يدور مداره الاستحقاق وكذلك ما دل على ان الخمس عوض الزكاة لكن الظاهر منهما بملاحظة غيرهما هو اناطة الاستحقاق لغيرهما عليه وانه المسوغ للصرف فيهما اما المستحق انما هو الفقير من اليتيم وابن السبيل لانهما يستحقان

لحكمة الفقر النوعي فهما لانه الظاهر من قوله فليدفع الى الضمءاء من اهل
 بيتي وقوله ان الله جل للعقراء من قرابة النبي ما اغناهم به عن صدقات
 الناس (المسئلة الرابعة) لا ينبغي الاشكال والتأمل في عدم سقوط الخمس
 في زمان الغيبة ولها كالحضور في ذلك ولا يعبأ بمخالفة بعض استنادا الى
 بعض الوجوه الغير الصالحة لمقابلة اطلاقات ادلة الخمس وانما الكلام
 والاشكال في انه بناء على وجوب دفع حصة الاصناف الثلاثة الى الامام
 مع حضوره فهل يكون ذلك شرطاً في برائة الذمة عن الحق مطلقاً فيجب
 حفظه مع غيبته بالايباء او التدفن على التعيين او التخيير بينهما او هو
 شرط مع التمكن من الايصال بالنحو المتعارف والا فيجب الصرف
 فبهم وعليه فهل يصح الصرف ممن هو في ذمته او لا بد من دفعه الى
 الحاكم وجوه بل اقوال اقويها وجوب الصرف ممن عليه الحق وذلك لان
 المتيقن من اشتراط الايصال الى الامام انما هو في مورد التمكن منه
 بالنحو المتعارف وان توقف ذلك على نقله من بلد بعيد بحيث لا يخرج
 عن حد المتعارف وفي ما عداه تبقى الاطلاقات سالمة لان القدر المتيقن
 من تقيدها هو صورة التمكن من الايصال بالنحو الغير الخارج عن
 مجرى العادة واما الايباء والدفن فليس ايباء بهذا النحو بل هو تريض
 للعل على التلف ومجرد احتمال الوصول اليه لا يصحح الحفظ وهو عدم
 الصرف بالايباء او الدفن اذ ليس الحفظ باحد الوجهين ايباء لا عادياً
 ومن هنا نأتمز بجواز صرفه في الاصناف مع بعد المسافة من الامام في زمان
 حضوره بعدا لا يكون الايصال معه على طور المتعارف ومع الشك نرجع
 الى الاطلاقات وهذا هو الوجه في وجوب الصرف واليه الاستناد
 لا الى ما في رواية ابن طاوس من قوله فن مجز ولم يتدار الا على اليسير

من المال فليدفع ذلك الى الضملاء من اهل بيتي لانه انما يدل على ترخيص صرف القليل من الخمس لمقارنته واحتياجه الى مؤنة النقل لانه اذا عجز عن اوصول الخمس الى ولي الامر من بعد النبي وان كان كثيرا جازان يدفعه من عليه الحق الى الضملاء من اهل بيته وبما ذكر ظهر ضعف القول بوجود عزله والابصاء به عند ظن الموت كما عن المفيد كضعف القول بوجود دفنه وان قيل انه مجهول القائل ومثلها القول بالتخير بينهما واما دفعه الى الفقيه فيبني على ان له الولاية العامة في التصدي امثل هذه الامور وهو غير معلوم بل لو فرض ذلك لم ينفع لاحتمال ان يكون الاصول الى الامام من شئون ولايته الخاصة على ذوى قرابة النبي وان فرض محالا عدم ثبوت الولاية الكبرى له فيكون ولايته الخاصة عليهم في عدم الاناطة على ثبوت تلك الولاية كولايته على اولاده فتسليم نيابة الفقيه عنه في هذه الولاية العظمى لا توجب استعفاء الدفع اليه اللهم الا ان يقال ان ولاية الفقيه على ذلك ناشئة من حكومته وحجته فان جملة حاكما وحجة يقتضي التصدي امثل ذلك لكن يتوجه عليه المنع من ذلك فان الولاية دلي القضاء لا يقتضي الولاية على التصدي بل ذلك مع احتمال ان يكون وجوب الدفع الى الامام من جهة وجوب الاخذ عليه على انه حكم مختص به لامن جهة كونه من احد الامور التي تكون الولاية الكتابية مقتضية التصدي لها فالدفع الى الفقيه غير واجب وطريق الاحتياط واضح هذا كله في حصة الاصناف واما حصة الامام في حال الفقيه فتدعي وجوب صرفه في شيعته نظرا الى انها تعجول المالك في ملك التصديق به لانه يتمذر الاصول اليه فتصرف فيهم بهذا الملاك لان خصوصية الجمل للمالك لا تدخل لها في ذلك فكل ما تمذر ابعاله

الى مالكه وان كان معلوما جاز التصديق به عنه وللمنع عنها مجال واسم
لان المالك في وجوب التصديق لو كان مجرد تندر الايصال لزم القول
به في اللقطة لانها ايضا من مجهول المالك ولا يتول به واما دفعه الى الفقيه
من جهة نيابته عنه وكونه امينا وخليفة له وحجة منه على الرعية كما دلت
عليه الاخبار فلا دليل عليه لان شمول تلك الادلة لمثل الفرض محل نظر
بل منع اذغابة ما تدل عليه تلك الاخبار ولا ية الفقيه نيابة عن الامام
في الامور العامة المتعلقة بالرعية في دينهم ودنياهم واما اخذ حصته فلانهم
بعد القطع بوجوب صرفه وانه لا يجوز حبسه وحفظه بالايصال او الدفن
وجب دفعه اليه من جهة احتمال وجوب ذلك ولولاه لكانت حصته
كسائر الامور التي لمدول المؤمنين التصرف فيها حسبة ويمكن الاستدلال
على الصرف في الشبهة برواية يونس بن عبد الرحمن الروية عن الكافي
قال سئل ابو الحسن الرضا وانا حاضر فقال له السائل جعلت فداك
رفيق كان لنا بمكة فرجع عنها الى منزله ورجعنا الى منزلنا فلما ان صرنا
في الطريق اصبنا بمض متاعه معنا فاي شيء نصنع به قال اذا كان كذلك
فبمه وتصدق بثمنه قال له علي من جعلت فداك قال علي اهل الولاية
فان الظاهر ان المراد عدم المعرفة به وعدم المعرفة ببلده الذي يقيم فيه
لا عدم المعرفة بشخصه ولومع الرؤية لانه لا يناسب ما في صدر الرواية
من افرض الرفاقة مع السائل في مكة واختلاطهما بمثابة اختلط بمض
متاعه مع ما عنده كما ان الظاهر من قوله فبمه وتصدق بثمنه عدم الخصوصية
في البيع بل ذكر ذلك لاجل ان المناع قد لا يكون مما يتصدق به بذاته
فيكون البيع لاجل تحصيل ثمنه والتصدق به والا تصديق به ابتداء من
غير حاجة الى البيع فدلت الرواية على ان الوظيفة الشرعية عند تندر

إيصال المال إلى مالكة التصديق به على أهل الولاية فيئب منها أن كل ما كان هذا شأنه يتصدق به على الشيعة وإن كان مالكة الإمام لأن المسوغ له بمقتضى ظهورها هو التعذر حيث حكم عليه السلام أولاً بحمله إلى الكوفة للإيصال إلى مالكة فاعتذر السائل بتعذر الإيصال إليه لعدم المعرفة به بخصوصياته حتى يفصح عنه وعدم المعرفة ببلده فامر الإمام بالبيع والتصدق بناء على التعذرية وله فإذا كان الأمر كذلك فبيعه وتصدق بشئته والمفروض أن حصّة الإمام مما يتعذر الإيصال إليه لأن الإيصال أو اللقطة ليس إيصالاً إليه بل تبريض على التلف فتصرف في شيعته لكن الاستدلال بها على المدعي إنما يتم لو كان المراد من قوله كيف يصنع به بعد قوله لأنعرفه ولا نعرف بلده السؤال عن الحكم الشرعي في المورد المبني به ونظائره بحيث كان السؤال ظاهراً في ذلك حتى يكون جواز التصديق هو الحكم الشرعي في مثل تلك الواقعة وأما لو كان الظاهر منه بل كمن من المحتمل إرادة السؤال عن الحيلة في التخلص عن تلك الواقعة الشخصية والخروج عن مهدة ذلك المتاع من غير نظر إلى ماهو الحكم الكلي في أمثال تلك الوقائع والإمام إنما رخصه في بيعه والتصدق بشئته من باب الولاية تقريباً لذمة السائل تسقط عن صحة الاستدلال بها في هذا المقام إذ المفروض فيه تعذر إيصال المال إلى مالكة المعلوم بالنحو المتعارف وليست الرواية ناهضة بحكمه فيبقى تحت القاعدة ومقتضاها حفظ مال الغائب والخروج عنها استناداً إلى الحقوة مجهول الملك من حيث أن الملاك في وجوب التصديق به تعذر الإيصال إلى مالكة كما اعتمد عليه بعض مشايخنا غير وجيه لأن حكم مجهول الملك يختلف بحسب الموارد من حيث جواز التملك والتصدق كما في اللقطة

أذا كان أقل من درهم أو أكثر منه بُدِّ التمر يف و ليس حكمه في جميعها
التصدق حتي يتخرج له ملاك تم نذر الإيصال فيلحق به المقام واما
وجوب الصرف في الاصناف من باب التتمة كما عن جماعة بل عن
الروضة انه المشهور بين المتأخرين فلا يظهر له دليل لان وجوب انعام
النقص على الامام ليس من جهة حق الاصناف في مال الامام كي يتم بذلك
نقيصة مؤنتهم اذ لم تكن بمقدار الكفاية نظير حق الزوجة في مال زوجها
حيث تستحق اخراج نفقتها من ماله مع غيبته واما من وجب على
الامام الانفاق عليه لمجرد التكليف عند حضوره فلا يجب صرف ماله
عليه في حال غيبته اذ لا دليل على ان وجوب الانفاق عليه من ماله
مع حضوره كان لحق له في ماله اذا كان ماعنده غير كاف حتي يتم النقص
منه عند غيبته واما دل الدليل على ان عليه انعام ما نقص ووجوب الانعام
انما يثبت ما دام حاضرا واذا غاب فلا معوج للتصرف في ماله بدفعه
الى من لا يعلم انه له حق فيه ومنه يظهر سقوط الاستدلال بما دل على
وجوب الانعام فيبقي وجوب الدفع الى الاصناف المعوزين في الغيبة
خاليا عن الدليل واما ما في رواية ابن طاوس المقدمة من قوله فن عجز
ولم بقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضملاء من اهل بيتي
فقد عرفت ان المراد منه عدم القدرة الا على اليسير وان كان مع التمكن
من الإيصال الى ولي الامر من بعد النبي لا المعجز عن الإيصال اليه
وان كان كثيرا فالوجه هو ان التاعدة وان كانت تقضي بحفظ مال الغائب
الا انه اذا لم يكن الحفظ مفضيا الى اتلافه ومن المقطوع عدم وجوب
حفظ حصة الامام بإيصاله او دفن لاله اتلاف فلا بد من صرفه على
نحو يعلم بالاذن منه وان في ذلك التصرف طيب من نفسه اذ التصرف

في مال الغير بدون اخذه غير جائز ولا يحمل مال امرء الا بطيب نفسه
وبعد لحاظ عدم حاجة الامام الى مثل هذا المال وعدم التمكن من
الايصال اليه بنحو اليقين بوصوله يحصل القطع بالرضا بطيب النفس
منه في صرفه في شيعته وذريته الطاهرة وما فيه رواج امرهم وتشبيد
الدين واعلاء كلمة الحق وغير ذلك فيلاحظ ما هو اقرب الى رضاه واهم
في نظره لو كان حاضراً مبسوطاً اليد من غير فرق بين العادة وغيرهم
في ذلك فان مجرد قرابة السادة الى النبي لا يوجب اختصاص مال الامام
بهم وانما توجب شرافتهم وان وجب على الامام لدى حضوره تنميم ما
نقص من مؤنتهم مع ان حالهم من هذه الجهة كحال غيرهم من صنوف
الفقراء فان ما دل على ان الامام تنميم ذلك ليس الا مرسله حماد الطويلة
وهي كما تدل على ان الامام انما مانتقص من مؤنة الاصناف وله ما يزيد
كذلك تدل على وجوب انعام النقيصة من مؤنة سائر الفقراء من اصناف
مستحق الزكوة وله الزوائد منها وذلك ليس الا من جهة انه والي الفقراء
وهم عياله وعليه كفاية مؤنة ستمهم لولايته العامة على الرعية فينفق على
السادة من فقراتها مما يجبي اليه من الاخماس وعلى سائر الاصناف من
سائر الصدقات والزوائد من مجموع ما يجبي اليه من الاخماس والزكوات
له على معنى ان له سلطان التصرف فيه حسبما يراه مما تقتضيه المصالح
العامة لا انه يحمل له يشتهه والانفاق على اهل بيته هذا مع بسط يده
والاجباء اليه والا فليس لهم حق في المال المخصوص به والمرسله لا تدل
عليه مع انه لو فرض ان التتميم في الحضور من جهة حقهم في ماله الخاص
وفرض استفادة ذلك من المرسله وما بمنائها فانما يكون في حضوره
وبسط يده والاجباء اليه واما مع غيبته فلا دليل على ثبوت حق لهم

في حصته مع انه لم يعلم من هذه الرواية ومثله ان اتفاته عليهم في حضوره
كان من هذه الحصة المخصوصة به ويحتمل ان يكون من مال اخر
وكانت حصته هذه مصرفا خاصا لا يصرفها في غيره ومن
ذلك كله ظهر ان شيئا من دفع حصته الى ذي الحاجة من السادة
او التصديق به على اهل الولاية ولو مع الغاء لا سبيل الى اعتباره وظيفة
شرعية في هذا المال اما ما دل على التميم فند علم حاله واما اخبار التصديق
بمجهول المالك فلا تشمل المقام لان المالك معلوم وان لم يعرف مكانه
ومجرد تعذر الايصال لا يسوغ التصديق ولاية امامك والفقهاء مما لا دليل
عليه اما المالك فواضح واما الفقيه فلان غاية ما تقتضيه خلافه عنه تصرفه
من باب اولاية العامة واما ولايته على ماله حال غيبته فلا تثبت بمثل قوله
فقد جعله عليكم حاكما او هو خليفتي عليكم، غير ذلك فلا حكم شرعي للمال
المذكور يقتضي عموم الالة فامرهم راجع اليه شرعا يقتضي عموم الناس مساطون
على اولهم ولا يحل مال امرء الا بطب نفسه ومجرد احتمال ان يكون
لمال الامام في حال غيبته حكم شرعي خاص لم نظفر عليه لا ينضم عن
ترتيب انار رجوع امره اليه شرعا وعليه يجب رعاية اذنه ورضاه وملاحظة
لمواد والفحص عن موضع القطع بالرضا ماذا لو كانت ملكية هذا المال
له شخصية كسائر ما يملكه شخصا واما لو كانت بجهة الامامة والسلطنة
الالهية على الرعية فحكمه في حضوره الحرف في المصالح امامة ولذلك
لا يقسم على ورثته كسائر امواله الشخصية بل يختص بالامام من بعده
كما ليس من البعيد ذلك فالوجه هو ما اشرنا اليه ان على الجميع من باب
الحسبة صرفه في الموارد المهمة بعد ملاحظة الدوران بينها واختيار ما هو
الاهم منها وان لم يحرز رضاه الامام فيه ثم لو قلنا بثبوت الولاية العامة

للقية رجف امره اليه فبصره في مود الحاجة مما يتلق بالامور السكينة
 لكن الشان في اثبات هذه الولاية له بقي هنا اشكال وهو ان مجرد افراز
 المالك حصص الامام من المال الذي تملك به الخمس لا يوجب تعيين ما افزره
 -هما للامام على معنى ان يكون الكاله ومختصا به اذ لا دليل على
 حصول الملكية بمجرد الافراز ما لم يقبضه الامام وان فرض كون تملك
 الخمس به يوجب الشراكة الحقيقية على وجه الاشاعة والقول بتعيين
 الحصص المفروزة في الشراكة الحقيقية لاحد الشريكين بمذتراضهما اعلى القصة
 وافراز نصيب كل منهما لا يستلزم القول بتعيين ما افزره المالك للامام
 وصيرورته ملكا له بحيث لو اراد الرجوع اليه وتبديله بمال اخر لم يكن
 له ذلك لصيرورته -هما متعينا له ومن هنا استدل بعض على وجوب
 دفع الخمس كلا الى الام عند حضوره بانه ابس للمالك ولاية الافراز
 فيجب داه دفع الجميع اليه نعم المالك الولاية على التعيين على معنى
 ان له استثناء حصص الامام واثرا صانف المستعفين بحيث لو اراد التبديل
 بمال اخر غير ماعينه للدفع كانت له ذلك ولبس لمستحق الخمس الزام
 المالك بتعيين مال خاص من امواله وذلك ارفاقا من الشارع عليه واما
 تعينه القهري بمجرد تعيينه وافرازه ما لم يقبضه الامام فيحتاج الى دليل
 والذي تقتضيه القاعدة في المقام واثاله ولاية من عليه الحق على التعيين
 بالامنى المذكور وما على معنى عدم جواز التبديل وكون المالك ضا نا بمد
 التبيين لو تلف المال بفريط منه فيحتاج الى دليل خرج منها الزكاة
 بالادلة التي قضت بذلك في بابها ونفى الخمس كالتدين لا دليل فيه على
 التبيين بمجرد الافراز فيكون حكمه كحكم الدين الذي لا اشكال في عدم

تعيين ما افرضه المديون للدين بمجرد الافراز بل له اختيار مال اخر بعد
التعيين للدفع اليه فلو فرض ان المالك افرض النصف وابقى المال على حاله
ولم يتصرف في البقية لم يخرج بذلك عن ملكه ولو تلف لم يضمن من
جهة اتلاف مال الغير نعم لو فرض كون تعلق حتى الغير بالمال بنحو
الشركة في الكلى وفرض الانحصار في المقدار الذي هو حق الغير تعيين
قهراله كمالو كان بنحو الاشاعة وتصرف في البقية اذ يتعين المفروز حينئذ
لمن افرضه واما اذا لم يكن من المالك ما يوجب تعيين المفروز للغير لا التصرف
في الباقي ولا السبب القهرى كانهحصار الكلى فيه فلا وجه لتعيين المفروز
لذى الحق بل يبقى ملكا للمالك الى ان يدفعه اليه فصيرورة السهم
المفروز للامام له تحتاج الى القبض ومجرد الافراز الخارجى لا يمينه له ودهوى
انه لا يكون حينئذ دفع المال الى الامام دفعا لسهمه اليه اذ لا يكون سهمها
له الا بعد الدفع اليه اذ المفروض عدم التعيين له قبله والا لم يكن له الولاية
على التبديل مدفوعة بانه لاضرر في ذلك بل بالدفع يصير سهمها له ومالا
يختص به ومعنى دفع سهمه دفع ما يصير سهمها بعد الدفع نعم لو كانت
في البين دليل لفظي يدل على ان للمالك الولاية به على القسمة
لدل باطلاقه على ان تقسيم المالك وعزل حصته الامام
يوجب تعيينها له وكان الخمس حينئذ كالزكاة في ان عزل حصته الفقير يوجب
تشخيص المعزول وتعيينه زكاة بحيث لو تلف في يد المالك بتفريط منه
ضمنه لانه امانة عنده مادام لم يدفعه الى المستحق لعدم حضوره او معه
ولو اتجر به كان الربح والخسران له لكن ليس في البين ذلك اذ
ليس الشايت للمالك الا ولاية العزل وهو بمجرد لا يوجب
التعيين كما في الدين لكن بعد البناء على عدم سقوط الخمس في زمان النية

اشكال ولا خلاف يعرف او يقتصر على مقدار مؤنة السنة فيه اشكال من ظاهر المرسلتين حيث دلنا على تقسيم الخمس على السادة بمقدار ما يستغنون به عن مؤنة السنة في رسالة حماد يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء كان للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بمقدار ما يستغنون به وانما صار اليه ان يؤثم لان له ما فضل عنهم وفي رسالة احمد ان النصف له خاصة والنصف للباقي والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكاة عوضهم الله مكان ذلك الخمس فهو يطبخهم على قدر كفايتهم فان فضل عنهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتاه لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه التمهين فان الظاهر من تعيين ما يدفع الامام اليهم بمقدار ما يستغنون به و يكون ذلك انما لما نقص عنهم عدم جواز اعطاء الزائد على قدر الكفاية فترفع اليدهما عن الاطلاقات المقتضية جواز ذلك ومن ان الاعطاء بمقدار ما يكفي مؤنة السنة يمكن ان لا يكون من جهة ان الحكم الشرعي ذلك بل من جهة ان المعاملة معهم بهذه الصورة من شؤون الرياسة وتساوي نسبة شفقتهم على الجميع مع مساواة نسبة المال اليهم من حيث الاستحقاق وكونهم بمنزلة عياله واولاده وهذه الجهة تقتضي كفاية مؤنة سنتهم على اختلافهم في هذه المؤنة بحسب القلة والكثرة لاختلاف درجة الحاجة بكثرة العيال وقتلهم بل لا بجمد دعوى ظهور المرسلتين في هذا المعنى وبؤيده ان الامام كان يصنع مثل ذلك في الزكاة ايضا كما اشتملت عليه الرسالة مع انه لا اشكال في جواز اعطاء الفقير زيادة عما يكفيه لمؤنة سنته ما لم يلزم الاجفاف والخروج من التمارف ودعوى ان ما يطى لابن السبيل لا اضطراره في سفره لان خصوصية كونه ابن السبيل هو الموجب لاستحقاقه بمد ملاحظة الفقر فيه وهذه الخصوصية انما تقتضي

الدفع اليه بمقدار ما يوصله الى وطنه فربما كانت غنيا في بلده وحمات
الحاجة في سفره فلا وجه لاعطاء الزائد على المقدار الذي يستغنى به في
مؤنة سنته لو كان فقيراً حتى في بلده مع فرض غناه مدفوعة بان الملاك في
الاستحقاق هو السيادة والفقر الفعلي فيه حسبما يظهر من الأدلة واما
تعيين المقدار المدفوع فليس فيها ما يدل عليه ومقتضى اطلاقها جواز
اعطاء الزائد ما لم يلزم حداً الاجحاف وحرمان البقية مع اضطرارهم غاية
الامر ان خصوصية كونه ابن السبيل توجب حصول الحاجة غالباً والملاك
ليس ذلك حتى يدفع اليه بمقدار ما تقتضيه هذه الخصوصية بل لو فرض
استظهار دخلها في الاستحقاق فلا يظهر منها ان اعتبارها بنحو العلة
فيعطى بمقدار ما يزاح به الفقر الحاصل من تلك العلة وان كان فقره مطلقاً
حتى في بلده يقتضي جواز اعطاء ما يستغنى به عن مؤنة سنته او الزائد
عليه لكن الشأن انما هو في اثبات الاطلاق لها ولغيرها من ادلة الخمس
فانها ليست ناظرة الى جهة الاعطاء بل الى اصل الاستحقاق فلا تدل
على جواز ذلك كما لا يدل عليه ما دل على ان الخمس عوض الزكاة فان
التعويض لا يقتضي المساواة حتى في هذا الحكم فيبقى جواز اعطاء الزائد
بلا دليل عليه كما لا دليل على تعيين خصوص المقدار المنعني عن مؤنة
السنة لما عرفت من عدم دلالة المرسلاتين على ذلك لظهورهما في ان ذلك
من شؤون الامامة وليس حكماً شرعياً بل لو فرض وجوب ذلك على
الامام لدلالتهما على ذلك لم تنفعا في اجراء ذلك على المالك للمال الذي
تعلق به الخمس اذ لعل هذا الايجاب من الله على الامام ملاك الامامة
والرياسة المنقضية تحمل مؤنة سنة من يتسبب اليه من اقاربه فالاحتياط
يقتضي عدم اعطاء ازيد من مؤنة السنة والله العالم .

بعضائق احكامه والحمد لله اولاً وآخر

اشكال ولا خلاف يعرف او يقتصر على مقدار مؤنة السنة فيه اشكال من ظاهر المرسلتين حيث دلنا على تقسيم الخمس على السادة بمقدار ما يستغنون به عن مؤنة السنة في رسالة حماد يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سندهم فان فضل عنهم شيء كان للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بمقدار ما يستغنون به وانما صار اليه ان يؤثمهم لان له ما فضل عنهم وفي رسالة احمد ان النصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكاة عوضهم الله مكان ذلك الخمس فهو يطبخهم على قدر كفايتهم فان فضل عنهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم آثمه لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه التمسك فان الظاهر من تعيين ما يدفع الامام اليهم بمقدار ما يستغنون به ويكون ذلك انما لما تنص عنهم عدم جواز اعطاء الزائد على قدر الكفاية فترفع اليدهما عن الاطلاقات المقتضية جواز ذلك ومن ان الاعطاء بمقدار ما يكفي مؤنة السنة يمكن ان لا يكون من جهة ان الحكم الشرعي ذلك بل من جهة ان المعاملة معهم بهذه الصورة من شؤون الرياسة وتساوي نسبة شفقتهم على الجميع مع مساواة نسبة المال اليهم من حيث الاستحقاق وكونهم بمنزلة عياله واولاده وهذه الجهة تقتضي كفاية مؤنة سنتهم على اختلافهم في هذه المؤنة بحسب القلة والكثرة لاختلاف درجة الحاجة بكثرة العيال وقتلهم بل لا يبعد دعوى ظهور المرسلتين في هذا المعنى ويؤيده ان الامام كان يصنع مثل ذلك في الزكاة ايضا كما اشتملت عليه الرسالة مع انه لا اشكال في جواز اعطاء الفقير زيادة عما يكفيه لمؤنة سنته ما لم يلزم الاجحاف والخروج عن المتعارف ودعوى ان ما يطى لابن السبيل لاضطراره في سفره لان خصوصية كونه ابن السبيل هو الموجب لاستحقاقه بمد ملاحظة الفقر فيه وهذه الخصوصية انما تقتضي

الدفع اليه بمقدار ما يوصله الى وطنه فربما كانت غنيا في بلده وحمات
الحاجة في سفره فلا وجه لاعطاء الزائد على المقدار الذي يستغنى به في
مؤنة سنته لو كان فقيراً حتى في بلده مع فرض غناه مدفوعة بان الملاك في
الاستحقاق هو السيادة والفقر الفعلي فيه حسبما يظهر من الأدلة واما
تعيين المقدار المدفوع فليس فيها ما يدل عليه ومقتضى اطلاقها جواز
اعطاء الزائد ما لم يلزم حد الاجفاف وحرمان البقية مع اضطرارهم غاية
الامر ان خصوصية كونه ابن السبيل توجب حصول الحاجة غالباً والملاك
ليس ذلك حتى يدفع اليه بمقدار ما تقتضيه هذه الخصوصية بل لو فرض
استظهار دخلها في الاستحقاق فلا يظهر منها ان اعتبارها بنحو العلة
فيعطي بمقدار ما يزاح به الفقر الحاصل من تلك العلة وان كان فقره مطلقاً
حتى في بلده يقتضي جواز اعطاء ما يستغنى به عن مؤنة سنته او الزائد
عليه لكن الشأن انما هو في اثبات الاطلاق لها ولغيرها من ادلة الخمس
فانها ليست ناظرة الى جهة الاعطاء بل الى اصل الاستحقاق فلا تدل
على جواز ذلك كما لا يدل عليه ما دل على ان الخمس عوض الزكاة فان
التعويض لا يقتضي المساواة حتى في هذا الحكم فيبقى جواز اعطاء الزائد
بلا دليل عليه كما لا دليل على تعيين خصوص المقدار المغنى عن مؤنة
السنة لما عرفت من عدم دلالة المرسلتين على ذلك لظهورهما في ان ذلك
من شؤون الامامة وليس حكماً شرعياً بل لو فرض وجوب ذلك على
الامام لدلالتهما على ذلك لم تنفعا في اجراء ذلك على المالك لعمال الذي
تعلق به الخمس اذ امل هذا الايجاب من الله على الامام ملاك الامامة
والرياسة المتفضية بحمل مؤنة سنة من ينتسب اليه من اقاربه فالاحتياط
يقتضي عدم اعطاء ازيد من مؤنة السنة والله العالم .

بعضاتى احكامه والحمد لله اولا واخر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما انعم والصلوة على نبيه محمد وآله وسلم وبعد
فهذه رسالة افردتها في الانفال وهي المسماة تلخيص المقال في تشخيص
الانفال لان مباحثها جذيرة من الوجهة النظرية والعملية بافرادها لها
راجيا منه سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وهو حسيبي ونعم
الوكيل فاقول الانفال جمع نفل بمعنى الزيادة والمراد بها هنا ما يختص
بالنبي والامام من بركة زيادة على غيرهما وهي امور منها ما هو من الارض
وقد اختلفت مضامين الروايات فيه فمنها دل على ان الارض كلها للامام
وفي اخر كل ارض لارب لها وفي ثالثة كل ارض بااداهلها
وفي رابعة كل ارض ميتة او خربة باداهلها وفي خامس كل ارض ميتة لا
رب لها وفي سادس ان الموات كلها للامام وفي سابع كل ارض لم يوجف
عليها خل ولا ركاب وام يكن فيها هراقة دم والظاهر عدم التمازج
بينها المحوج الى تنقيح بعضها ببعض كما صنمه الاصحاب حيث قيدوا
مادل على ان الارض كلها للامام ببعض سائر الاخبار الاخر التي هي اخص
منه المشتبهة على الاراضي المخصوصة كالتي باداهلها او التي لارب لها
وما دل على ان الموات كلها للامام وقيدوا اطلاق كل من هذه الثلاثة
بواحد مما اشتمل على الارض الخربة او الميتة التي باداهلها وذلك لان هذه
الاخبار مبدآت ولا تمازج بينها في مقام الاثبات وليس لما اشتمل على بعض
القبول داخلة مفهومة لانه في مقام تحديد الموضوع كما هو الشأن في كل موضوع

لوحظ منه وصف في مقام التجديد وقد حققنا في محله أن هذه القيود
لأنهم هم لها لأنها واردة للتجديد وليست ناظرة الى نفي الحكم من غير
موردها كما ان الظاهر انها ليست متحدة بحسب المساق فان مادل على
ان الاوص كلها للامام بغاير مساق غيره من الاخبار الواردة في تعيين
الانفال من الاراضي لان ملكية جميع الارض له بما في اخر غير ما يستفاد
من غيره من الاخبار وبذلك المعنى تجتمع مع ملكيتها للناس فليست
بالعاط الذي اعتبرت له في عرض اعتبارها لهم في املاكهم التي يملكونها
بالنواقل الاختيارية وغيرها كالبيع والصلح والارث بل ملكيتهم في
طول الملكية بالعاط الذي للامام لانه من نوع الاعتبار الذي لله تعالى
في قوله (ولله ملك السموات والارض) ومن المعلوم ان ملكيته تعالى تجتمع
مع ملكية غيره وتوضيح ذلك ان ملكية شيء للامام قد تكون بنحو
شخصي تعتبر له بالنواقل الشرعية وهو في هذا النوع كغيره لان خصوصية
الامامة لا تدخل لها في ثبوتها وقد تكون بحيشة الامامة فلا يرثه في هذا
الملك وارثه في سائر املاكه بل يرثه ولي الامر من بعده كما لا يبعد ان
تكون حصته من الخمس من هذا القبيل وقد تكون من حيث كونه
واسطة للنعمة والقبض ومن هذه الجهة جميع الارض لهم والناس عبيدهم
وهذه المرتبة تجتمع مع ملكية الناس كما ان العبودية لهم تجتمع مع الحرية
ويؤيد ما ذكرنا لزوم التخصيص الكثير في مادل على ان الارض كلها
للامام لو اريد منه الملكية بالنحو الاول والانفال انما يملكها الامام بعد
النبي بالنحو الاوسط ولو كانت بالنحو الاول لزم ان يرثه ورثته حسب
قواعد الارث وهو خلاف الاجماع بل الضرورة او التخصيص في ادلة
الارث ومن الواضح ان ادلة الاتقال ليست منحصة لادلة الارث بل

خروجهما من باب التخصيص لأن موضوعها الملكية الشخصية والملكية
 الانفال من شؤون الرياسة وهي نوع خاص من الملكية تعتبرها العقلاء
 وحيث ان منشأ انزعاجها جهة السلطنة تبقى مع طرور الملكية الشخصية
 فتكون العين الواحدة ملكا للرعية ولها اختصاص شخصي بها ومع ذلك
 لها إضافة بالسلطان بنحو اختصاص آخر ولهذا لو احيى الكفار ارضا
 من الاراضي الموات بغير اذن الامام نالزم بملكيتها بالايجاب لهم ومع ذلك
 فهي ملك الامام ولا محوج الى القول بان الاحياء حيث كان بغير اذن
 الامام لا يزيل ملكه عنها على معنى عدم حصوله لغيره فهم يملكونها
 بالايجاب ومع ذلك تكون تصرفاتهم في تلك الاراضي بنحو النصب
 والسبب ليس الا ان هذه المرتبة من الملكية تجتمع مع المرتبة الازالة
 والحصل للملكية الشخصية لا يرفع تلك المرتبة لانها ليست في عرضها
 فلاذن انما ينفع في رفع النصب وليس جزءه للسبب المملك لان عموم
 من احيى ارضاميته له غير مخصص بصورة عدم اذن الامام ويمكن استفادة
 ما ذكرنا مما في حسنة ابن ابي عمير عن ابن البختري عن ابي عبد الله
 من قوله بعد عد جملة من الانتقال فهو لرسول الله وهو للامام من بعده
 يضمه حيث شاء فان الظاهر من قوله للامام من بعده ان ملكيتها بالجهة
 الامامة فوارثه في هذا المال من يرث هذه الجهة منه وقوله يضمه حيث
 شاء اثبات لانوار الملكية الشخصية لهذه المرتبة من الملكية ايضا
 يتصرف فيه كيف ما اراد ويجمله موردا للنواقل الشرعية كسائر الاكه
 ومما ذكرنا ظهر ان عد الاخبار الدالة على ان الارض كلم للامام من ادلة
 الانتقال مما لا وجه له فانها واردة في مقام اخر لاعلاقته بما يختص بالنبي والامام
 من الانتقال ويؤيد ذلك ما في بعضهما من ان الدنيا والاخرة له فالانفال

هي ما اشتمل عليه غيرها من الاخبار كالارض التي لارب لها باداهاها
وان كانت هذه على اطلاقها ليست من الانفال اذ الارض الحية التي
هلك اهلها ليست منها وانما هي داخله في مال من لا وارث له لو ثبت
علم الوارث لها والا كانت ملكا للورثة وكذلك الارض الحية التي لارب
لها فانها ليست منها بمقتضى ما في بعض الاخبار من التقييد بكونها ميتة
وان كان مقتضى اطلاق بعضها كونها منها واما تأييد ذلك بما دل على ان
الارض كلها للامام فقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه حيث ان نوع
ملكيتها غير نوع ملكية الانفال واعتبار الموت في الارض التي باداهاها
او ليس لارب ليس من باب محل المطلق على المقيد بعد التمازج بين
مطلقها وبين ما اعتبر الموت فيها كما قيل بل من جهة انها اجمعا كرواية
واحدة محددة لما هو تمام الموضوع وليست كل واحد منها لتحديد ما هو
تمامه ليتحقق المعارضة بل لبيان مقدار من الموضوع بمقتضى المقام والمجموع
تحديد الموضوع الواقعي وهذا كاف في التوفيق بينهما مع انه لو فرض
التمازج الجواز الى حل المطلق على المقيد فاما يجوز فرضه في ما عدى الاخبار التي
دلت على ان الارض كلها للامام لان ما يثبت منها ليس في مرتبة ما يثبت بغيرها
مما ورد في بيان الانفال فلا معنى للتصرف في اطلاقها بالتقييد ببقية الاخبار
كما ارتكبه الاصحاب غفلة منهم عن اختلاف اطوار الملكية وانما في
الانفال بغير طورها في جميع الارض ومما ذكر كله يظن الحال في سائر
ما عدى في الاخبار من الانفال كرواس الجبال وبطون الاودية والاجام
وقطائع الملوك التي لا خلاف في كونها امنها في الجملة وقد استفاضت به الاخبار
نعم ربما وقع الخلاف في بعضها كرواس الجبال وبطون الاودية والاجام
اذا كانت في الارض المملوكة ملك خاص فير الامام ومقتضى اطلاق

اخر وجهاءهم من باب الاختصاص لان موضوعها الملكية الشخصية والملكية
 الانفال من شؤون الرياسة وهي نوع خاص من الملكية تعتبرها العقلاء
 وحيث ان منشأ انزعاجها جهة السلطنة تبقى مع طرو الملكية الشخصية
 فتكون الدين الواحدة ملكا للرعية ولها اختصاص شخصي بها ومع ذلك
 لها اضافة بالسلطان بنحو اختصاص اخر ولهذا لو احيى الكفار ارضا
 من الاراضي الموات بغير اذن الامام نلتزم بملكيتها بالاحياء لهم ومع ذلك
 فهي ملك الامام ولا محوج الى القول بان الاحياء حيث كان بغير اذن
 الامام لا يزال ملكة عنها على معنى عدم حصوله لغيره فهم يملكونها
 بالاحياء ومع ذلك تكون تصرفاتهم في تلك الاراضي بنحو النصب
 والسبب ليس الا ان هذه المرتبة من الملكية تجتمع مع المرتبة النازلة
 والحاصل للملكية الشخصية لا يرفع تلك المرتبة لانها ليست في عرضها
 فالاذن انما ينفع في رفع النصب وليس جزءا للسبب المملك لان عموم
 من احيى ارضاميته له غير مخصص بصورة عدم اذن الامام ويمكن استنفاءة
 ما ذكرنا مما في حسنة ابن ابي عمير عن ابن البخاري عن ابي عبد الله
 من قوله بعد عدد جملة من الانفال فهو لرسول الله وهو للامام من بعده
 يضمه حيث شاء فان الظاهر من قوله للامام من بعده ان ملكيتها بالجهة
 الامامة فوارثه في هذا المال من يرث هذه الجهة منه وقوله يضمه حيث
 شاء اثبات لانار الملكية الشخصية لهذه المرتبة من الملكية ايضا
 يتصرف فيه كيف ما اراد ويجعله موردا للنواقل الشرعية كسائر الاكه
 ومما ذكرنا ظهر ان عدد الاخبار الدالة على ان الارض كالم للامام من ادلة
 الانفال مما لا وجه له فانها واردة في مقام اخر لا علاقة له بما يختص بالنبي والامام
 من الانفال ويؤيد ذلك ما في بعضها من ان الدنيا والاخرة له فالانفال

هي ما اشتمل عليه غيرها من الاخبار كالارض التي لارب لها باداهلها وان كانت هذه على اطلاقها ليست من الانفال اذ الارض الحية التي هلك اهلها ليست منها وانما هي داخلة في مال من لا وارت له لو ثبت هلك الوارث لها والا كانت ملكا للورثة وكذلك الارض الحية التي لارب لها فانها ليست منها بمقتضى ما في بعض الاخبار من التقييد بكونها ميتة وان كان مقتضى اطلاق بعضها كونها منها واما تأييد ذلك بما دل على ان الارض كلها للامام فقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه حيث ان نوع ملكيتها غير نوع ملكية الانفال واعتبار الموت في الارض التي باداهلها او ليس لهارب ليس من باب حمل المطلق على التقييد بعد التمازض بين مطلقة وبين ما اعتبر الموت فيها كما قيل بل من جهة انها اجمعا كرواية واحدة محددة لما هو تمام الموضوع وليست كل واحد منها لتحديد ما هو تمامه ليتحقق المعارضة بل لبيان مقدار من الموضوع بمقتضى المقام والمجموع تحديد الموضوع الواقعي وهذا كاف في التوفيق بينهما مع انه لو فرض التمازض المحجوج الى حل المطلق على التقييد فاما يجوز فرضه في ما عدى الاخبار التي دلت على ان الارض كلها للامام لان ما يثبت منها ليس في مرتبة ما يثبت بغيرها مما ورد في بيان الانفال فلامعنى لتصرف في اطلاقها بالتقييد ببقية الاخبار كما ارتكبه الاصحاب غفلة منهم عن اختلاف اطوار الملكية وانها في الانفال بغير طورها في جميع الارض ومما ذكر كله يظم الحال في سائر ما عدى في الاخبار من الانفال كروث الجبال وبطون الاودية والاجام وقطائع الملوك التي لا خلاف في كونها منها في الجملة وقد استفاضت به الاخبار نعم ربما وقع الخلاف في بعضها كروث الجبال وبطون الاودية والاجام اذا كانت في الارض المملوكة لملك خاص فير الامام ومقتضى اطلاق

الاخبار كونهما من الانفال وان كانت في ارض مملوكة لغيره بل هو متضمن التعرض
 لذكرها في الاخبار في قبالة الارض المختصة بالامام ولو كان المراد منها
 خصوص ما كانت فيها لم يكن وجه لهذه المقابلة فلا ينبغي الاشكال في
 انها بنفسها مكمل لا ينبغي الاشكال في كون المعادن منها وان كان خلاف ما نسب
 الى المشهور و يدل عليه جملة من الروايات كرواية داود بن فرقد المروية
 من تفسير العياشي عن ابي عبد الله في حديث قال قلت وما الانفال قال
 بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليه
 بخيل ولا ركاب وكل ارض مبنية قد جلى اهلها وقطائع الملوك ورواية
 ابي بصير المروية عنه ايضا عن ابي جعفر قال لما انفال قلت وما
 الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لارب لها وكل ارض اداهاها
 فهو لنا ورواية اسحاق بن عمار المروية عن تفسير علي بن ابراهيم القمي
 قال سئلت ابا عبد الله عن الانفال قال هي القرى التي خربت وانجلى
 اهلها فهي لله وللرسول وما كان من ارض خربة لم يوجف عليه بخيل ولا
 ركاب وكل ارض لارب لها والمعادن منها لكن دلالة هذه الرواية انما تتم
 لو كان المراد كما هو الظاهر ان المعادن من الانفال واما اذا كان المعدود من
 الانفال المعادن من الارض التي لارب لها على ان يكون الضمير في قوله منها
 راجعا الى الارض التي لارب لها المذكورة قبل هذه الفقرة لم تكن حجة
 على المطلوب لكنه كما ترى خلاف الظاهر مع انه لو كانت ملكية المعادن
 في الارض التي لارب لها من جهة ملكية الارض فلا وجه لاختصاص
 الملكية من هذه الجهة بخصوص ما اذا كانت في هذه الارض بل اذا
 وجدت في غيرها مما يملكه الامام فلا كانت من تلك الجهة التي كان بها
 يملكها لو كانت في الارض التي لارب لها ما كاله ولو فرض اجمالها

هذه الجهة ففي روايتي داود بن فرقد وأبي بصير المرويتين عن تفسير العياشي غنى وكفاية في اثبات كونها منها حتى ما كانت منها ظاهرة واما ثبوت الخمس في المعادن بمقتضى الروايات الواردة فيه فلا يؤيد المشهور كما قبل نظرا الى خلوها عن التعرض لكونها للامام على ان ثبوت الخمس فيها يشعر باختصاص الباقي للمالك باصل الشرع لا بتحليل الامام وذلك لان تلك الروايات ليست ناظرة الى اكثر من ثبوت الخمس في المعادن واما انها ملك للامام اولغيره فليست بصدد اثباته ولو فرض اشمارها بل دلالتها على ان الباقي للمالك فلا تدل على ان ذلك باصل الشرع وانما تدل على انه له وان كان من جهة اذن الامام هذا ما يتعلق بموضوع الانفال واما ما يتعلق به سيد وخبير فلا اشكال فيه بالنظر الى زمان الحضور والتمكن من التصرف فيها لانها اموال هو اعرف بمواضع صرفها واما في الغيبة وانقطاع تصرفه فيها فالذي يهمنا البحث عنه هو ثبوت الحكم الشرعي لها وعدمه وبقائها على حالها لا يجوز التصرف فيها الا باذن المالك ورضائه فان كان لها ذلك اكتفين بما استظهرنا منه حكمها ولو بخبر واحد معتبر بل بمطلق الظن بمقدمات دليل الانسداد في الحكم وان لم يكن لها ذلك لم كانت المسئلة من الموضوعات لم يفد وجود الخبر الواحد في التحليل مثلا وان كان في اعلى مراتب الصحة بل كان حكمها حينئذ ما هو الحكم في سائر الاملاك من عدم جواز التصرف فيها بغير رضا المالك فلا بد من تعصيبه لقطع الرضا ولو من شأهـ الحال لكن الظاهر انها ليست مهملة بلا حكم بل الظاهر ان ما دل على اباحة الاتقال وان من احيا راضا ميته فهي له مسوق لبيان حكمها بعد ما

هرأت ان ملكيتها له جهة الامامة فيدل على ان الاباحة والملكية
 بالاحياء حكم شرعى نعم لو كانت ملكيتها له شخصية كان مثل هذه
 الادلة ظاهرا في مجرد الاذن بالتصرف ولا شك ان الرخصة في التصرف
 في الملك الشخصي ليس حكما شرعيا للعالم بخلاف الاباحة في المملوك
 بجهة الامامة فان ما يدل عليها ظاهر في تشريع الحكم الشرعى له وتوضيحه
 بالتأمل فيما اسلفناه من ان ملكية الانفال للامام طور اخر من الملكية
 يشبه طور ملكية الارض والسموات لله وما فيها وان كانت دائرتها الضيق ونوع
 اعتبارها اخص من نوع اعتبارها له تعالى فكذلك ان ملكيته تعالى تجتمع مع ملكية سائر
 الناس فكذلك ملكية الامام فالكفار والمخالئون يملكون بالاحياء
 والحيازة كالشيعة وان كانوا غاصيين بالنظر الى عدم الاذن لهم بالاضافة
 الى ملكية الامام ولا منافات لان كلا من المملكتين لها اثار خاصة تقترب
 عند اجتماعهما ومن هنا نلزم بعدم جواز مزاحمتهم في ما يملكونه من
 هذا القبيل وعدم جواز التصرف فيه بلا اذنهم ولا يجوز استنفاذه منهم
 بحيلة او قهر مع التمكن منه وان صرح بعض مانه لو كان في يد المخالف
 شيء من هذه الانفال بحيث نعلم بعدم انتقاله اليه من مؤمن يجوز
 استنفاذ ذلك منه بانواع الاخذ مثل الخدعة والسرقة والنهر اذا ما كن
 لانه غصب في ايديهم وذلك لحصول الملكية لهم باحياء او حيازة
 تعصوما لغيرهم وان كانوا غاصيين بالاضافة الى ملكية الامام
 الثابتة له بجهة الامامة وانما يؤخذ منهم بالقهر والغلبة عند ظهور الحاجة
 وقيام الدولة الحققة لانهم ملكوا مالا يباح لهم من جانب الامام
 وقد حكى عن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد حرمة اخذ

ما يديهم بما يمكن من أنواع الاخذ بل تجب رده لو اخذ ولو صلى فيه قبل الرد بطلت صلواته فتحليل الأئمة الأقال لشيعتهم وازلم وجب التملك بنفسه الا انه اذن في الملك لكل ما يملكونه مما يختص بهم بجهة الامامة بمثل الاحياء والحيازة المملوكة في المباحات الاصلية وذلك لتحل منافهم من مأككل ومشرب ولنطيب مواليدهم وفي الخبر المروى عن تفسير العسكري انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ما ذكره امير المؤمنين من ايجاب نصيبه من السبي والغنائم لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعة تحليلا لما فيهم وتطبيبا لما يلازمهم ما صدق احد افاضل من صدقات وقد تملك رسول الله في فملك ولا ينافي هذا ملكية ما فيه نصيب الامام وحلية المنافع وطب الولادة مع عدم تحليل الامام بحسب الاحكام الظاهرية كما في الخلفين حيث انهم يملكون ما يديهم ولا يمتدون باستحقاق الامام اشي مما امتد استحقاقه بجهة الامامة ومع ذلك تصرفاتهم فيه ماضية ولا يقترب عليهم احكام خبث المبالاد في الظاهر وان كان عدم ما ذنبتهم يوجب الحباثة وحرمة المنافع الاضافة الى نوع ملكية الامام التي تجتمع ملكيته غيره النوع الشخصي كما تجتمع الملكيتان تجتمع اثارهما فطيب ولادة الخلف بحسب ملكيته الشخصية في الظاهر من غير جهة لزوم السر والخرج يجتمع مع خباثتها بالاضافة الى ملكية الامام فانضح من ذلك كله ان الانتقال مطلقا تقع معروض النوعين من الملكية وبالإضافة الى الشيعة ليست تملكهم ناشئا عن الاذن كما قبل بل السبب المملك من احباء او حيازة وانما الاذن يؤثر في صحة التصرف وحلية المنفعة بالاسافة الى ملكية الامام وان كانت هذه الانا حائلة بالاضافة الى الملكية للشخصية بقي شيء وهو انه نسب الى المشهور حلية المناكح والمسكن

والتاجر للشبهة بل قال بحليتها من لا يقول بحلية الانفال لهم كما من الحلي والشخ حيث مننا من جواز التصرف في الاخماس والانفال ما عدى هذه الثلاثة بل من الاول المبالة في انكار التحليل منهم الثلاثة حتى قال باستحقاق التصرف فيها الامن وفي الحدائق نسب الى المشهور اختصاص التحليل بهذه الثلاثة وعلى كل تقدير فالمشهور حلية المناكح لهم في النية بل من محكي المنتهى نسبة الحل فيها وفي الحضور الى دلتاننا جمع وربما يظن من الصدوق الاعتراف بالحلية في المناكح دون المساكن والتاجر حيث حكى عنه الاقتصار عليها والمراد بها كل جارية كانت حق الامام متلفا بها كلا كما اذا كانت من الانفال لو كانت من قطايع الملوك او كانت مما اغتسم بغير اذن الامام او بعضا في ما اذا كان فيها الخمس ولا اشكال في حليتها في الجملة وتدل عليها الاخبار الكثيرة المصروفة بذلك ممللا لها بمحصول اطيب لولادة ففي المروى عن غوالي الثالث مرسلان عن الصادق بل ينبسح لهم المساكن لتصح عباداتهم وينسبح لهم المناكح لتطيب ولادتهم وينسبح لهم المتاجر ليزكوا اموالهم وانما الاشكال في شمول هذه الاطلاقات لما اذا كانت الجارية من جملة مال التجارة لذي يتلقى به الخمس او كانت بنفسها لا للتجارة كما لو اتجر بالجوارى فمع شمولها لا بد من اقول بسقوط حق الامام منه اذا كانت مالا للتجارة وزادت من وثقة السنة ونحو شكل لمدم وضع شمولها لمثل هذه الصورة بل القدر المعلوم منها الجوارى التي تشتريها الشيعة من غيرهم او يسيها بانفسهم بل ربما يستشكل في الصورة الاخيرة وان فلنا بسقوط حقه فيها لو انتقلت من غيرهم اليهم نظير حرمة تصرفهم في مكانهم وما والهم التي يتلقى بها الخمس مع انها لو انتقلت من غيرهم حل التصرف فيها من جهة حلية حق الامام فيها

لهم لان منصرف الاخبار غير تلك الصورة لان الغالب انتقال الجواري
المسبية اليهم بالاشتراء فلا يفهم عموم التلبيل لطيب الولادة بمسـ
وروده .مورد انقال فالتول بالحلية في هذه الصورة لا يخلو من اشكال واشكل
منها لو كانت من مال التجارة لانه يمكن الالتزام بشمول الاخبار للصورة
المذكورة نظراً الى ان الغاية طيب الولادة ولولا الحلية لوقعوا في الزنا
كما يدل عليه رواية ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله تدري من
ابن فمل الداس الزنا فقلت لا ادري من قبل خمسا اهل البيت الا
لشيعتنا الاطيسين فانه محلل لهم وليلادهم ومن هنا نقول بالحلية في مطلق
الجواري لا خصوص الولودات فهن لان الغاية في التحليل عدم الوقوع
في الزنا اللازم من تماق حق الامام بها والطيب مبلادهم لو اتفقت
الولادة فالنرض كما هو ظاهر ما يستفاد من الملة هو الطيب النوعي في
نوع الجواري وان كان بعضها غير ولود بخلاف ما لو كانت من مال
التجارة فان دعوى شمول الملة لمثل هذه الصورة تشبه دعوى ان كل ما
يتوقف عليه طيب الولادة فقد حل وان كان محرماً بحسب اصل الشرع
فله اخذنا باطلاها لاخذنا به في سقوط حق الامام من خمس النسيئة
لا خمس المكاسب لو اتجر بها لعدم شمول الاطلاقات لها فيبقى عمومات
وجوب اخراج الخمس من المكاسب على حالها واما المساكن فان كانت
المراد منها نمن السكنى فهو من مؤنة السنة المستثناة من ارباح المكاسب
ولا معنى لتحليله لعدم تعلق الخمس الابد اخراجه نعم يتعلق الخمس به لو
وضعه ولم يشتر به السكنى حتى مرت عليه السنة بحيث لم تعد من مؤنة السنة
وان كان المراد المسكن من الاراضي التي هي للامام ع بجهة الامامة فهو
داخل في الانفال فبلا خصوصية في المساكن نعم ربما تقسم كما من

الشهيد في حاشيته على التواعد بانها المساكن التي تنضم من الكفار
 فيجوز تملكها ولا يجب اخراج الخمس منها فيحتمل ان يكون المراد منها
 في رواية غوالي الثاني ذلك ويحتمل قريبا ان يكون المراد مسكن الارض
 التي تختص بالامام كرؤس الجبال ونحوها ولا ينافي كونها من الانفال اذ
 غاية الامر ان تحايها من جهة تحليل الانفال واقرب منه ما به من
 الاحتمال فان الظاهر من المسكن ما عدا للسكنى من الاماكن المأهولة
 لامثل رؤس الجبال فيبقى احتمال ان يكون المراد منها في رواية غوالي
 المنازل المغنومة من الكفار بغير اذن الامام وربما يفسر المسكن بمطلق
 المنزل وان كان من غير الارض المختصة بالامام ولا مما غنم من الكفار
 غير دار السكنى التي هي من جملة المأوى فيحتمل ارادته وارادة المسكن
 المتخذ من الاراضي المفتوحة عنوة بناء على اداية الخمس منها نظرا الى
 ظهور الاخبار المحملة للارض للشبهة في سقوط هذا الحق منها وعلى كل
 تقدير لا اشكال في حلية كل ما كان حق الامام متعلقا به كالأدوية
 من المساكن بمقتضى رواية غوالي وغيرها والتعليل بقوله اتصح عباداتهم
 وان كانت تلك الاصحاب مضطربة في تفسير المسكن بل لا يتحصل
 منها معنى خال عن الاشكال فلاحظ واما المتاجر فلا اشكال بمقتضى
 دلالة الاخبار في حلية ما يشتري من اموال التجارة ممن لا يعتد الخمس
 ويدل عليها ما في رواية غوالي ونسب لهما المتاجر ليزكو اموالهم وفي المروي
 عن تفسير العسكري فقد وهبت نصبي لكل من ملك شيئا من ذلك
 من شيعة لنحل منافعهم من ما كل ومشرب وانما الاشكال في المال
 المتعلق به الخمس المتقل من لا يخلص مع اعتاده بوجوبه فيه كالأدوية
 كثره ذلك في زماننا الذي قل الخمسون فيه فان مقتضى ما دل على اداية

المتاجر حليته مع ان ما دل على عدم جواز شراء الخمس بشمله مع انه لو فرض
 ضمان من انتقل اليه الخمس في المال الذي تعلق الخمس به قبل الانتقال
 فلا يلم نفعه في صحة التصرف فلا وان قيل به في الزكوة نعم يصح
 لو فرض تملكه باووال التجارة لمن انتقل عنه بنحو الكلي فان نقله الى الغير
 بوجب تعيينه في الباقي فيصح التصرف ممن انتقل اليه لعدم تعلق الخمس
 بشخص ذلك المال وبظهر عدم الصحة فيما لو انحصر ماله فيما هو بمقدار الخمس
 فلا يجوز شراء ذلك منه لانه الخمس فيه نعم استقرار تملكه به مراعى
 بعدم فسخ معاملة من المعاملات التي اوقعها في تلك الاموال اذ مع الفسخ
 يعود المال اليه فلا ينحصر الكلي في المال الذي يرد شرائه وعلى كل حال
 فان علم بتعلق الخمس بالمال الذي يتصد المعاملة عليه فلا يبعد الالتزام
 بعدم جواز الشراء وان لم يعلم وكان من اشتباه الكثير في الكثير فمقتضى
 عموم التعليل في بعض اخبار التحليل ولزوم الحرج الشديد عن اجتهاب
 مثل تلك المعاملات التي يتفق الابتلاء بها غالبا سيما اذا انضم اليه سائر
 ما يوجب التحريم مما يعلم اجمالا بثبوته في المعاملات من السرقة والنصب
 ونحوهما هو الحل في هذه الصورة بل هو مقتضى قواعد العلم الاجمالي
 لقوله كل شيء لك حلال - حتى تعرف انه حرام بعينه بناء على شموله وغيره
 مما دل على الحلية في المشتبهات للوضع ايضا ولاضير في الالتزام بصيرورة
 الخمس ملكا لمن انتقل اليه المال المتعلق به الخمس عند البايع مع عدم
 انتقال الثمن اليه من جهة عدم صحة المعاملة منه وان صحت بالنسبة الى
 من انتقل اليه بالشراء لوجوده المذكورة فمورد عدم جواز شراء الخمس هو
 المال المعلوم تعلق الخمس به عند البايع ومورد اخبار التحليل المال الذي
 اتفق المشتري اقتضاه اليه وكان متعلقا بالخمس واقفا في ضمن الاموال

التي طال عليها لحكمة حل المناقح ودهوى شمولها لفرض الدلم بملاحقة
التمليل ترجع الى دعوى الاخذ بعمومه في سائر المهرات نظرا الى
حصول الحلية في الماكل والشرب واما لو لم اجمالا بتعلق الخمس باحد
المالين اللذين يراد المعاملة على واحد منهما فلا يبعد القول بجواز الشراء
وعدم منع الدلم الاجمالي في الاطراف المحصورة لولم نستفد من دليل
عدم جواز شراء الخمس حكما فعليا حتى في مورد الاشتباه بحيث كان
للاشارع اهتمام خاص بعدم ضياع هذا الحق فلا يرضى بشرائه حتى مع
الاشتباه كما علمنا اهتمامه في موارد الاعراض والنفوس واستكشفنا ايجاب
الاحتياط منه في موارد اشتباهها والا فلا يجوز كما لو علمنا تفصيلا هذا
في الخمس الذي يتعلق بالمال قبل الانتقال واما اذا اتجر به وحصل الربح
ما يزيد على المؤنة فالظاهر عدم سقوطه لعدم دليل وجوبه في
ارباح المكاسب وظهور ادلة السقوط في ما قبل الانتقال والله العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه وبعد فان من اهم مسائل الوقف مسألة جواز بيع المين الموقوفة وعدمه فكانت جدبة باستقصاء الكلام فافرغت البحث عنها في رسالة المسماة (رفع السجوف عن حكم بيع الوقوف) مستعينا به سبحانه وهو ولي التوفيق وقبل الخوض في المقصود لابد من تقديم مقدمة تتضمن البحث عن حقيقة الوقف التي تقصد عند انشائه وهل هي واحدة او متعددة بحسب اختلاف الموارد فتقول يظهر من الشهيد وجماعة من المتقدمين انه نحيس الاصل واطلاق المنفعة ولهمم اخذوا هذا التعريف من النبوي حبس الاصل وسبل الثمرة ولكنه في مقام التشريع في الجملة لا في مقام التعريف بالحد التام لوضوح ان مجرد نحيس الاصل وتسييل الثمرة ليس تمام الحقيقة والالم يكن الحبس والسكنى واختاها عقودا مستقلة لاشتراكها معه في ذلك واما صراحة صيغة وقفت في ماهو الوقف واقما كما في عنما الخلاف جماعة وادعى عليها الاجماع اخرون فلا تجدي في شرح الحقيقة وان صح الاستعمال مع عدم معرفة الكنه نعم يمكن الالتزام بكفاية قصد ماهو وقف واقما عند الشارع في مقام الانشاء وازلم يعرف ذلك لكن مجرد التحبىس والتسبيل ليس تعريفاً له وان كان المقصد من الحبس الخاص منه الذى به يخالف الحبس المقابل للوقف لبقاء الاجال في هذا الحبس الخاص لا مكان ان يكون مع بقاء ملكية الدين لملكها مع اطلاق المنفعة وان لم تترتب على الملكية اثارها كما ربما يستأنس له بكون الوقف صدقة جارية عن الواقف حتى ان بعضهم عرفه بها المشر ببقائها او ياتزم بترتب الاثر الغير الاختياري كالارث ولكن على النحو الذي كان للمورث وهو حبس المين واطلاق

المنفعة على نحو لا تنتقل المين بسبب اختياري كالبيع ونحوه من التصرفات
 المنافية لاطلاق المنفعة كما يمكن ان يكون على وجه التملك الموقوف
 عليه شخصا في الوقف الخاص او عنوانا في العام لوتصورنا المالكية في
 السككي او يكون فك ملكا كتحرير او يختلف باختلاف الموارد فيكون
 في ماعدى الوقف على الجهة تملكه فيه فكا والظاهر وحدة حقيقة الوقف
 في جميع الموارد والاختلاف في الانظار بحسب الاحكام والاثار والذي
 عليه المشهور بل ربما يدعى الاجماع عليه انه بوجوب خروج المين عن
 ملك الواقف ونسب الى ابي الصلاح وبمض الشافية بقائها على ما ك
 ولا ينافيه اخراج نفسه عنها لانه بانتهاء تصرفاته التي كانت له قبل الوقف
 وبمده بعدم جواز الانتفاع منها وقتا وهذا يجتمع مع بقائها على ملكه
 كما لا ينافيه كونه صدقة جارية عنه بل يساعده كما مر وعلى تقدير عدم
 بقائها فهناك الاختلاف من حيث التملك الموقوف عليه شخصا او عنوانا
 بناء على القول بانه لا بد للوقف من الموقوف عليه نظراً الى انه من اركانه
 كما قيل او كونه فكا كتحرير في خصوص الوقف على المسجد وتتميكاني
 الوقف على المدين كما من الفضل في القواعد او فكا مطبقا وان
 قيل لا يعرف له قائل ولا شك ان اختلاف الانظار في الآثار لا يؤثر
 في اتساع وحدة الحقيقة وهي الحبس الخاص للاصل وتسهيل المنفعة
 كما لا تنظم باختلاف كونه عقدا او ايقاعا واقوي دليل على ذلك صحة
 جمع الآثار المختلفة في الوقف المنشأ بانشاء واحد كما اذا قل وقت دارى
 على اولادي ومع انقراضهم فعلى العلماء ومع انقراضهم فعلى العباد على
 ان تكون مسجدا مع ان الوقف على الجهة لا يوجب تملك المنفعة بل
 استحقاق الانتفاع بناء على كونه فكا وان قيل بانه ايضا تملك للمسلمين

بناء على لزوم الموقوف عليه في الوقف ولكنه خلاف التحقيق لأن
وقف المكان مسجدا ليس وفقا على شيء ليجتاج الى الموقوف عليه بل
هو جملة مسجدا وله في الشرع احكام يقترب عليه غاية الامرات
المسجدية قد تكون بالاصل كمسجد الحرام مثلا وقد تكون بالجمل ولهذا
الجهة سواء كانت اصلية او بمجولة احكام خاصة في الشريعة وليس كالوقف
الخاص او العام في تعلقه بالموقوف عليه ولا يتوهم ان الحنية الواحدة
كيف يختلف اثرها في الموارد لانه يستلزم اقتضاء الطيبة الواحدة
للانثار المتعددة لان الوحدة بحسب الماهية واختلاف الانثار ناشئ عن
اختلاف خصوصيات الموارد فحال الوقف في هذه الجهة كالصالح في
كونه عبارة عن معنى واحد وهو التراضي الخاص الواقع بين الطرفين
ولكن خصوصيات الموارد تختلف فان وقع على تمليك عين بضمن معلوم
افادة فائدة البيع او المنفعة بموضع معين فالجارية او تمليك العين بلا عوض
فهبة او الاستاظة اذا وقع على خيار او الابراء اذا وقع على دين او العارية
اذا تضمن الماحة المنفعة فهو جائز على كل شيء سوى ما يستلزم تحليل
حرام او تحريم حلال ويصح الجمع بين الموارد المختلفة في صالح واحد
وحقيقة الوقف المنعقدة في جميع موارد ما هي الحبس المطلق مع اطلاق
المنفعة لا مطلق الحبس مع اطلاقها الجامع بينها وبين الحبس والسكنى
والزنى والعمري التي هي حائقة اخرى لان حنيفة الشيء يجزئه دفعه له
فلا يمثل ان يتميز بالجامع بينهما وبين غيره وهذه الحنية قد تلاحظ بنفسها وقد
تلاحظ في مقام نشأته وهو الفسخ اليه او بالاشارة لانه في ذاته
بحسب طور الوجود يستلزم اخلاص ثمره فان اثارها بالمعنى الاول
هي ما هو موجود الواقفي كاثار التملك او الفسخ واقعا واما اثر الوجود الانشائي

فهو حصول احدهما يقترب عليه الاثار الثابتة له من عرف الوقف
بانه تجبئس الاصل واطلاق المنفعة فقد عرفه بواقفه لكن مرفه غير واحد
بانه عقد ثمرته ذلك ويمكن ارجاع الاول الى الثاني على ان يكون المراد
التجبئس الانشائي فيكون المرف عقد له لانفسه اذ لا معنى لكون الوقف
بوجوده الواقعي حذوا انشائيا لكن لا يجوز ان لا يكون الى هذا التكلف ولعل
السبب في هذا الاختلاف ما في البيع ونحوه من الخلاف في انه اسم
للاصل الحاصل من عقده او لنفس المقدون كان التحقيق ان هذا
الخلاف في غير محله اذ لا خصوصية للالة المستعملة في العقود من بين
الاتفاظ بل هي كغيرها موضوعة للمعاني الواقعية وهذا الاختلاف ناشئ
من الاختلاف في الاطلاقات الجارية على السنة الفقهية
في اواب العقود اذا عرفت ذلك قلنتقل الى موضوع البحث
فنقول لا خلاف ظاهرا في عدم جواز بيع امين الموقوفة في ما كانت
الوقف فيه فكملك كالمسجد والرباطات ونحوها على ما هو مذهب جماعة
فيها فلو تهدم المسجد او حُرِبَت القرية التي كان فيها او انقضت المارة من
الطريق الذي كان فيه لم يجز بيعه وما قيل مما ينتقل الملك فيه الى
الموقوف عليهم كما في الاوقاف العامة لم نقل بانتقال الملك فيه الى الله
سبحانه الخاصة التي لا اشكال ظاهرا في كون الملك فيها الموقوف عليهم
فلا يجزئ بيعه في الجملة جماعة قلنا ان لا يبعد دعوى الضرورة
فيه كما اذا اضر بعض وادل عليه ضامنا الى جملة من النصوص الخاصة
فوله ووقف على حسب ما يوقها اهله لكن ذلك مع عدم بعض
الوجوه التي اقيت جماعة بجواز البيع منها واما مع وجودها كما اذا حُرِبَت
الامين الموقوفة بحيث لا تصلح كالاتفاع ما معناه وقبها او مست الضرورة

الى بينها كما اذا حدث للموقوف عليهم حاجة شديدة لا يمكن لهم القيام بها بدون البيع او خيف ان يقع دين ارباب الوقف فتنة تستباح بها الانفس فقبه بين اصحابنا خلاف ومحل الكلام في المقام انما هو جواز بيع المين الموقوفة لبعض الاعدار المسوغة بحيث لو لم يقع كانت باقية على وقتيتها و يكون جواز البيع في مواردنا حكمنا بانها لموضوع المين الموقوفة بما هي كذلك لا بما هي عين كانت موقوفة وان لم تكن كذلك فعلا لولا البيع الخارجي فليس جوازه في الموارد التي نجوزها فيها من جهة بطلان الوقفية بطارئك الطارئة بحيث لو لم ينفق حصول البيع في الخارج لم تكن المين موقوفة بعد طردها بل الوقفية باقية ما دامت رقبة المين باقية لمكان التأيد وان كانت مسلوب المنفعة وانما يجوز للموقوف دأهم دفعا لوقوع الفتنة لا رفعها لاهزالة الوقف بالبيع والوجه فيه ان عدم جواز البيع ليس داخلا في قوام الوقف بحيث كان فصلا مقوما له فهو بحقيقة امر واحد يختلف اثره واحكامه بحسب خصوصيات الموارد فعدم جواز البيع ليس الا كعدم جواز هبته وعدم انتقاله اثناس احكام ذلك الامر الواحد كسائر الموضوعات الواقعة المحكومة باحكامها كما يشهد به بعض الروايات الواردة في صدقات الائمة فان قوله صدقة لاتباع ولا توهب يشهد بسياقه على كونها من احكام الوقف لا انه شرح للحقيقة فلو ثبت بدليل جواز بيع المين الموقوفة كان كافلا لاثبات حكم في مورد خاص فان كان لما دل على عدم جواز التصرف فيه بالبيع او الهبة ونحوهما عموم او اطلاق كان ذلك تخصيصا او تقييدا له لا انه متضمن للحكم ببطلان الوقف في مورد هذا لو لم نزل بان عدم جواز البيع خاصة للوقف استظهارا بما دل على عدم جوازه كونه من اثره على نحو العملية لا على صرف الاقتضاء

بأن كان مدام جواز البيع والحالة وعدم الانتقال الى الوارث خاصة
 مركبة لحقيقة الوقف فيكون ذلك مصادفة لا تباع ولا توهب بنزلة
 التعريف بالرسم والا فاقام الدليل على جواز البيع مع عروض عارض
 استكشف منه اما بطلان الوقف في ذلك المورد او كونه من اثار الوقف
 على نحو الاقتضاء فظاهر ان جواز البيع في ما يجوز ليس من جهة بطلان
 الوقف لو لم نقل بان المنع عنه من خواصه بل من جهة الدليل على جوازه
 مع حفظ الوقفية في ظرف الجواز ومنه يتضح انه اذا جاز البيع فليس
 عدم جواز أكل الباطون الموجودة الثمن على انه ملك مطلق لهم من
 جهة تعدد المطلوب وتعلق غرض الواقف اولا بوقف شخص العين
 ما دامت صالحة للاقتضاء بها وعدم مسوغ شرعي لنقلها الى الغير بالبيع مع
 ونحوه ووقفية بدلها مع وجود ذلك لان انظار الواقفين تغتاف ولا ضابط
 كلي يمين به نظر الواقف بل ليس مثل ذلك منمقا للنظر حال الوقف
 غالبا لذهول الواقفين غالبا عن صورة طرو الطواري المسوفة للبيع مع
 انه لا دليل على لزوم المحافظة على غرض الواقف ولهذا ربما يجب التبديل
 بنير المائل اذا كان اصلح بحال الموقوف عليهم ودهوى وجوب المائلة
 بين البديل والمبدل منه مع الامكان كما عن العلامة وولده فخر المحققين
 والشهيد وجماعة غير مسموعة فلا يجب شراء مثل الدين الموقوفة ذا
 بيعت بل يشتري بالثمن ما كان اصلح بحال الباطون الموجودة والاتباع بل
 ذلك من جهة اقتضاء البدلية فان الثمن في البيع انما يكون عوضا عن
 العين الموقوفة لان البيع انما يقع دليها حال كونها موقوفة فالوقفية
 باقية الى زمان وقوعه ولا تبطل بمجرد جوازه وان لم يقع فيكون الثمن
 بدلا من الدين الموقوفة بما هي كذلك وان زالت الوقفية عنها بنفس

البيع ومتغني البداية كوز البديل كالمبادل في طار المملكية وان لم يتوب
 احكام خصوص الوقفية ولهذا يجوز تبديل الدين المشترة بالقيمة
 ببديل اخر بل ربما يجب اذا كان بمائها تضييما لحقوق الباطون ولا يحتاج
 الى اجراء صيغة الوقفية ومما ذكرنا ظهر انه لا مجال لتوهم صيرورة
 الموضع ملكا مطلقا للباطون الموجودة لانه انما يكون كذلك لو كانت المين
 المبيعة كذلك والمفروض وقوع البيع على ما ليس ملكا مطلقا لهم وقد زال
 حقهم المتعلق بالدين باتخاذها الى المشتري وانتقل الى بدلها فعالة حال
 نفس المبدل في تمامي حق الباطون اللاحقة اذا عرفت محل الكلام
 فمتنفي الاصل مع الشك في الجواز عدمه للقاطع بعدم جوازه قبل
 طرو الطاري الذي يشك منه في الجواز فيستحب عدم ولا مورد
 لمعوم دليل السلطنة لان الدين دخلت في ملك الموقوف عليهم حال
 كونهما غير قابلة للتصرف الناقل فكيف يتمك به في ما عدي الحالة
 التي لم يجز معها البيع الا ان يقال ان المقام من موارد الرجوع الى عموم
 العام لا استصحاب حكم المخصص فالتمسك بمعوم دليل السلطنة
 كالتمسك بمعوم دليل لزوم المقدم في البيع مع ثبوت خيار المجلس من
 اول الامر ولا شك في صحة التمسك بمعوم اوفوا بالعقود مع الشك
 من غير جهة خيار المجلس لكن انه المتيقن في الخروج عن عموم لزوم الوفاء
 والمرجع في ما عداه عموم الامام فكذلك يصح التمسك بمعوم الناس
 مسلطون على ادولهم في غير الحالة التي لا يجوز معها البيع وهي حالة عدم
 طرو الطواري لانها المتيقن في الخروج عن هذا المعموم
 وفي ما عداه هو المرجع اما ما دل على عدم جواز
 بيع الوقف فليس له اطلاق يتمك به في الحكم بعدم الجواز في

الصورة المشكوكه لانه ليس نظرا الى اثبات الحكم لموضوع الوقف
 بملاحظة جميع الحالات الطارئة بل اثبات عدم جوازه في الجملة لكن
 بشكل التمسك بعدم دليل السلطة من جهة انه انما يتم اذا حرز كون
 العين الموقوفة مالا للموقوف عليه حتى يتحقق موضوع الدليل والا فلا
 مجال للتمسك بعدمه مع الشك في المصدق وماليتها للموقوف عليه غير
 معلومة وانما المعلوم استحقاقه للمنفعة وهو بمجرد لا يوجب المالية فلا بد
 من الرجوع الى استصحاب المنع المعلوم حال عدم طرور الطاري الى ان
 يقوم دليل على الجواز مع طروره كما انه المرجع اذا شك في جواز اجارة
 مالا يجوز اجارته لو لم يكن عرصه كالمساجد والمدارس التي تعذر الانتفاع
 بها في الجهة المقصوده منها كما لو خربت القرية التي كانت فيها اوتراب
 المسجد وصار عرصه فلا يجوز اجارة ارض المسجد للزراعة فيها ولا المدرسة
 لنزول الحجاج والتجار لان عدم جواز الاجارة قبل سقوطها عن الانتفاع
 لم يكن من جهة المازاحة مع الانتفاع في الجهة المقصودة من الوقف
 حتى يقال ان مقتضى لجواز الاجارة مع تعذر الانتفاع بها في الجهة
 المقصودة موجود وهو كون المنفعة المقصودة بالايجار محالة والمانع وهو
 وجود المنفعة المسببة بالوقف مفقود بل من جهة فقد مقتضى اذ لا
 مقتضى لجواز الاجارة لاستيفاء منافع اخرى غير ما كانت مقصودة
 بالوقف لان سائر المنافع قد اهدرها الوائف ولم يجعلها لاحد بالوقف
 وانما وقف الدين لاستيفاء منفعة خاصة واذا كانت بقية المنافع مهدورة يجوز
 استيفائها لكل احد اذ لم يراحم استيفاء الموقوف عليه فاذا صار المسجد عرصه
 او لم يوجد من يصلى فيه لانقطاع المرور عن الطريق الذي هو فيه جاز لكل
 احد المكنى فيه وكل تصرف لا ينافي احكام المسجد مع ما احكامه مترتبة لان

المفروض أنه لا يخرج بذلك عن كونه مسجداً وأما اجارته وصرفه عن الاجارة
فيه اوفى . . جداً اخر اوفى مع الخ المسلمين فلا دليل على جوازه بل هو تصرف
فضولي بتعيين منفعة وصرف من غير امتداد الى مسوغ شرعي وعليه
يجوز التصرف من غير ان يكون المتصرف ضامناً لاجرة المثل لان
بقية المنافع مهدودة لمستوفيهما ولو فرض جواز الاجارة وجب على المتوالي
العام او الخاص اجارته لثلاث تبتى سائر المنافع معطلة والا فلا يجوز نعم
لو احرز كون الوقف على نحو تعدد المطلوب جاز ذلك لكن الشك ان
في احرازه وقد عرفت انه لا طريق الى احرازه لان انظار الواقفين ليست
مضبوطة بل ربما لا يلتفت الى طرود الخراب وتعطل المين الموقوفة عن
الانتفاع ولو ازم بقائهما صالحة للانتفاع بل الظاهر في امثال ذلك اهدار
سائر المنافع كما قد يخصصها لواقف لنفسه في ما اذا وقفها في جهة مخصوصة
جاءت بقية الجهات لنفسه وورثته كما عن الفاضل في التذكرة من جواز
وقف البقرة لمخصوص الحرث وجعل باقي منافعها لواقف ولو فرض كون
جواز الاجارة قبل طرود انقطاع الانتفاع لاجل مانع المراجعة لا
من جهة فقد المتضي فالمنع موجود بعد طرود الطاري غاية الامران
المنفعة المقصودة متذرة لعدم وجود من يستوفيهما اولسقوط الدين عن
صلاحية الانتفاع وهو لا يوجب ارتفاع المراجعة لانها انما نشئت من قبل
نفس جالها مسبلة بالوقف لا من قبل الاستيفاء القملي حتى يكون للمنافع
مرتقما بعد انقطاع الانتفاع فالمرجع ليس الا ما ذكرنا من استصحاب
عدم جواز الاجارة الثابت حال عدم طرود الطاري هذا ما هو الاصل في المسئلة
عند الشك واما الدليل الخارج عنه فربما يتمسك بالاجماع على جوازه

كافي محكي الانتصار والفنية ووهن التمسك به في هذه المسئلة الخلافية التي تشتت فيها كلمات الاصحاب غير خفي فان تحصيل الاجماع في غاية الصعوبة والاشكال والركوز اليه على تدبير تحفته وتحصيله اشكل لقوة احتمال الاعتماد فيه على ما رجموه من تعدد الفرض الذي قد عرفت حاله فلا وثوق بمثل هذا الاجماع في الحكم بجواز بيع الوقف مطلقا وربما يذكر لجواز البيع صور يقع الكلام فيها في لجواز وعدمه ويترتب الجواز فيها لو خربت المين الموقوفة بحيث لم يمكن الانتفاع بها مع بقائها كالحصر القديمة والجذوع البالية والحيوان المذبوح وغير خفي انه لا يخرج عن الاستصحاب في هذه الصورة اصلا الان يدعى القطع بجواز البيع فيها وهي ترجع الى دعوى الاجماع عليه والا فلا وجه له الا ان يدعى ان جوازه من احكام الوقف في هذه الصورة عرفا فان العرف يحكمون في مثل هذه الاعيان الموقوفة الساقطة من قبلة الانتفاع بها وقعا بحيث تبقى وتستوفي ثمراتها وانحصار الانتفاع بها بالبيع والتصرف المتناف كاستعمال الجذوع والحصر الخلاء في الاحراق والحيوان المذبوح في الاكل بجواز بيعها وجريان البديل المشتري به معجري المين المبيعة والشارع قد امضاه مع ان دعوى الاجماع في مثلها مشكلة مضافا الى ما عرفت من عدم الاعتماد على مثل هذا الاجماع الذي بقوى احتمال استناده الى زعم تعدد المطلوب وقد سمت عدم الطريق الى احراز ذلك بل يستظهر في بعض الموارد اتحاد وهو وقف مخصوص المين مادامت باقية ولم تسقط عن درجة الانتفاع بها ومن هنا ظهر الحال في الاستناد اليه للخروج عن الاصل القاضي بعدم الجواز الا ان يقوم

حجة على الجواز والاشكال فيه بأن المنع عن البيع قبل طرو الحالة الطارئة
 إنما كان في ضمن وجوب العمل بمقتضى الوقف وهو انتفاع جميع
 البطون وقد ارتفع قطعا لان المفروض سقوط العين عن قابلية الانتفاع
 بها على الوجه المرعى في الوقف فلم يبق مع طرو الطارئ ما كان المنع
 منه في ضمنه الراجع الى دعوى القطع بارتفاع الحالة السابقة لانها انتفاع
 البطون بالعين وعدم جواز بيعها لذلك فلا شك في البقاء حتى يستصحب
 عدم الجواز مندفع بان عدم جواز البيع لم يكن داخلا في قوام العمل
 بمقتضى الوقف حتى يكون ارتفاعه مقطوعا بالقطع بارتفاع العمل الذي
 كان في ضمنه بل انما كانت من احكامه وليس للوقف عمل واحد حتى
 يكون الحكم المذكور مرتفعا بارتفاع ذلك العمل بل اعمال مختلفة باختلاف
 الطواري للاحتة فكما يكون انتفاع البطون من احكام الوقف فكذلك
 عدم جواز البيع ويجرد ثبوته معه لا يقتضي ارتفاعه مع ارتفاعه لان
 وجود حكم في ضمن جملة من الاحكام لا يقتضي ارتفاعه بارتفاع ما عداه
 فانتفاع البطون وان ارتفع قطعا لان المفروض سقوط العين عن القابلية
 الا انه لا يوجب ارتفاع ما هو حكم الوقف من عدم جواز البيع فيكون
 بقائه مشكوكا بواسطة ارتفاع ذلك فيستصحب ولا يخرج منه الا احد
 امور ثلاثة تعلق حق الواقف بالعين من جهة انها صدقة جارية عنه وعدم
 بيها تعطيل للوقف المنافي لحق الواقف او حق الله تبارك وتعالى من
 جهة ان الوقف إنما كان للتقرب اليه وعليه الاجر والمثوبة او تعلق حق
 البطون للاحتة والموجودة بها وإبقاء العين الساقطة عن الانتفاع بتضييع
 لها والا فجرد عدم وجود اجماع في هذه الصورة على المنع عن البيع
 وعدم شمول اطلاق لا يجوز شراء الوقف لمثل المقام وورد اطلاق قوله

الوقوف على حسبما يوقعها اهلها مورد حكم اخر لا يكتفى في الحكم بالجواز وشئ من هذه الوجوه الثلاثة لا يقتضى الجواز ولا ينفع في الخروج عن الاصل اما تعلق حق الواقف به فواضح لانه لاضافة للواقف الى العين الا كونها ملكا مطلقا له قبل الوقف وقد وقعها واما بعده فهو اجنبي عنها كغيره واما كونها صدقة جارية عنه فلا يدل على ثبوت حق له فيها لان حرمانها صدقة عنه مسبب عن صدور الوقف منه وان كان اجنبيا عن العين بعده لاعتن ثبوت حق فعلي له فيها حتى يجب المحافظة عليه بتبديل العين عند سقوطها عن قابلية الانتفاع واما تعلق حق الله تعالى به فاز كان معنى كونها ملكا له كسائر الموجودات بالمعنى الذي به تكون ملكا له فمقدم نفعه في ما هو المهم واضح وان كان بمعنى ثبوت حق فعلي له يقتضى المحافظة عليه وعدم تعطيله بعدم البيع فهو ممنوع لان مجرد كون الوقف له تعالى وعليه اجره لا يقتضى ذلك واما حقوق البطون فلانهم انما يستحقون منافع العين اذا كانت قابلة للاستيفاء والمفروض سقوطها عن القابلية واما تعلق حقهم بالعين فليس الامن جهة استحقاقهم منافعها المسبلة والا فانفس العين محبوسة لامنى لتعلق حقهم بها مع قطع النظر عن المنفعة فاذا كانت العين ساقطة عن قابلية الانتفاع بها كما هو المفروض جرى ذلك مجرى انتفاء الدين وتلفها فكما اذا تلفت العين يرتفع حق البطون فكذلك المنفعة لاهي التي يستحقها الموقوف عليه والوقف مركب من حبس العين وتسهيل الثمرة ولا ثمرة حسب الفرض للعين لسقوطها عن قابلية الانتفاع بها وبقا فكما يكون ارتفاع الجزء الاول موجوبا لانتفاء الحق ولو من جهة انتهاء الوقف بخلاص العين الموقوفة فكذلك ارتفاع لجزء الثاني وان كانت رقبة العين باقية يمكن الانتفاع

تبدلها فظاهر انه لاحق فلي يقتضى جواز البيع محافظة عليه لامن
الله ولا من الواقف ولا من الموقوف عليه واما تعدد المطلوب فلا دخل
له بايجاب حق فلي الواقف لو تم بل هو بنفسه مقتضى لوجوب البيع
وتبديل المين الموقوفة بعين اخرى تجري مجراها في الانتفاع بها وقد
عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه فظهر ما في دعوى ان الامر دائر بين
تمطيل الوقف حتى يتلف بنفسه وبين انتفاع البطن الموجود به بالانتلاف
وبين تبديله بما يبقى ويستمتع به الكل ومما ذكرنا يظهر الحال في سائر الموارد
التي لا يكون فيها من الاخذ اراء ابدل بظاهره على الجواز كصورة مالم
تسقط العين عن الانتفاع راسا لكن لا يركز لها منفعة معتدة بها كما لو اهدمت
الدار وصارت عرصة او قلت منفعتها فان اطلاق قوله لا يجوز شراء الوقف
واذا كان يمكن منع انصرافه عن هاتين الصورتين لانهما ابستا كما اذا سقطت
العين عن قابلية الانتفاع بها بالكية في ظهور انصراف دليل المنع عنه
الا انه على تقدير الانصراف يكون استصحاب عدم الجواز سائما عن
الاشكال واما صورة ما لو شرط بيه عند طرو صفة في المين فاز كانت
في البين صورة مستثناة من كلية المنع عن البيع وكانت الصورة التي
شرط بيه عند تحققها هي تلك الصورة فلا اشكال في جواز البيع لانه
ليس شرطا منافيا لمقتضى العقد بل لو لم يشترط ذلك لصح البيع وا
لو شرط في غير الصورة مستثناة في جواز البيع وعدمه وجهان من
كونه شرطا منافيا لمقتضى العقد فلا ينفذ كما عن المحقق الكركي المتعطل
بذلك حيث قال في ما حكى عنه التحقيق ان كل موضع قلنا يجوز بيع
الوقف يجوز اشتراط البيع في الوقف اذا بلغ في تلك الحالة لانه شرط
مؤكد وليس بمعاكف للتأبيد المتعبر في الوقف لانه مقيد واقما بعدم حصول

اسباب المنع والا فلا للمنافات ومن ان اشتراط ذلك من الواقف يجري مجرى الكشف عن تمدد مطلوبه وان القصد تعلق اولا بوقف شخص الدين مالم تطره تلك الحالة والا فيبطل بل لو شك في جواز الاشتراط المذكور ونموذه كانت الحكم ايضا المصلحة لعموم المؤمنون عند شروطهم خرج ما علم كونه شرطا مخالفا للكتاب والسنة وبقي الباقي تحت العموم لكن هذا لو لم يكن في البين اطلاق لقوله لا يجوز شراء الوقف يشمل فرض اشتراط الواقف بيمينه عند طرو صفة لولا اشتراطه عندها لم يجز البيع بان كان جوازه معها من اثر الاشتراط والا فلو كان جائزا عند تحقق تلك الصفة وان لم يشترط لم يكن جوازه اذا طرأت من اثر الاشتراط والا فلو كان له اطلاق يشمل صورة الاشتراط ويكون خروج ما خرج مما يجوز البيع فيه من جهة الدليل المقيد ويكون دائرة اطلاقه معه اضيق من دائرته قبل لحوق الدليل المقيد لما هو المقرر في محله ان الدليل لا يكشف عن عدم الاطلاق في مقام البيان ان لم يؤكد اطلاقه لزم الحكم بان الوقف مع فرض الاشتراط مناف لمقتضى العقد فلا يكون نافذا كما هو الحال في جميع موارد الاشتراط فانه لو كان لدليل الشرط اطلاق يقتضي ترتب حكمه عليه حتى في مورد الاشتراط بان استكشف من الاطلاق عليه الموضوع لحكمه في مورد جملة شرطا في ضمن العقد لم يحكم بنفوذ الشرط وكان حينئذ داخلا في المستثنى لانه اما محرم للحلال او محال للحرام مثلا لو كان لدليل حرمة شرب الخمر اطلاق يشمل حتى ماله جعل شرطا في ضمن عقد كشف عن ان الخمر دالة تامة لحكمه في جميع الموارد التي منها ماله جعل شرطا في ضمن عقد بيع او صلح ونحوهما فلا يحكم بنفوذ الشرط بمقتضى المؤمنون عند شروطهم لان

نفوذ الشرط المذكور، يوجب تحليل الحرام اذا المفروض ان دليل حرمة الشرب كشف من كون الحرمة تامة للحرمة حتى في صورة جعل شربه شرطا في العقد وان لم يكن له اطلاق وانما دل على ثبوت هذا الحكم على نحو الاقتضاء لالدية التامة فمقتضى المؤمنون عند شروطهم نفوذ الشرط ولا يكون حينئذ محرما للحلال او محلا للحرام لان كل شرط يكون كذلك اذ لو لم يكن مؤثرا في تحليل او تحريم وقع لنفاه بالشرط يجب ما لم يكن واجبا لولا الشرط فما كان مباحا تركه يحرم بالشرط لكن ليس هذا مقصودا بالاقتضاء فلو فرض في المقام اطلاق لقوله لا يجوز شراء الوقف فمقتضى الاطلاق كون المنع من لوازم الوقف واثاره على نحو العملية التامة فاشتراط البيع حينئذ مناف لمقتضى العقد وذلك لان مخالفة الشرط لمقتضى العقد قد تكون لخلفته لمضمون العقد كما لو اخذ ووجد شيء في مضمونه فاشتراط عدمه او عدم شيء فاشتراط وجوده كما لو شرط عدم الثمن في عقد البيع مع انه تملك بموضع فاشتراط عدم الموضع مخالف، لما يكون العقد مركبا من وجوده وقد تكون من جهة دالية العقد لخلافه كعدم جواز البيع في عقد الوقف بناء على ثبوت الاطلاق لدليل المنع فان اطلاق لا يجوز شراء الوقف لو كان له ذلك وعدم تقييده بصورة عدم اشتراط البيع عند طر وحالة يكشف عن كون عقد الوقف حلة تامة لعدم جواز البيع ولا ينفذ اشتراطه من الواقف كما استكشفنا من اطلاق دليل لزوم عقد الكاح وعدم حقوق مقيد له كون عقد حلة تامة للزوم ولا ينفذ اشتراط الخيار فيه ولو لا الدليل على نفوذ اشتراط الخيار في عقد البيع لحكمنا باطلاق اوفوا بالعقد كون البيع ايضا حلة تامة للزوم فالشأن في دعوى منافات اشتراط البيع عند طر وصفة

لمقتضى المقد اثبات اطلاق لا يجوز شراء الوقف حتى يفيد كون المنع عن البيع من مقتضيات المقد على نحو الملية التامة والا فجرد دلالاته على المنع في الجملة لا يفيد الا في اثبات كونه من احكامه على نحو الاقتضاء ولا يكون الشرط معه منافيا لمقتضى المقد حتى لا ينفذ بل لا طـ بلائه ومقتضى عموم المؤمنون عند شروطهم وعموم الوقوف على حسبما يوقعها اهلها فهو هذا الاشتراط لانه كيفية في الوقف قد لاحظها الواصف فيكون هذا الاشتراط كسائر الكيفيات التي لم يعم دليل على بطلان اعتبارها في الموقف فيجب البيع عند طر و الصفة الملحوظة وفاء بالشرط وجريا على منهاج الوقف لكن الظاهر ان قوله لا يجوز شراء الوقف وامثاله مما دل على المنع عن البيع انما سبق لبيان عدم جوازه في الجملة ولا اطلاق له فيبقى المقام داخلا في عموم دليل لزوم الشرط الا ان يكون في البين اجماع على عدم نفوذه وليس لظهور اختلاف كلمات الاصحاب في هذه الصورة مع انه لو كان لم يفسد لقوة احتمال الاستناد فيه الى توهم اطلاق دليل المنع عن البيع نعم لا يبعد دعوى الاجماع على عدم نفوذه لو اطلق الشرط ولم يفيد بطر و حالة كالموقف واشترط جواز بيعه مطلقا وان لم يكن هناك شيء من الوجوه المصوغة له اذ لا يتحقق معنى الوقف بصرفه فامع اطلاق الشرط لان حقيقته حبس العين ولا حبس لها مع جواز بيعها مطلقا وان كان مع عدم فصل زمان معتد به تجري العين فيه وقالا ان اطلاق الشرط يرجع الى اقامة البيع بمشيئة الموقوف عليه الا ان يال انما لا يتحقق الحبس لو جاز البيع بالشرط مطلقا على ان يكون الثمن ملكا مطلقا لا بايع الموقوف عليه واما لو كان بتبديل ثمنه بين اخرى تجرى وفقا لحبس في الحثية متعلق بالدين عايتها لا بشخصها فاطلاق اشترط انما ينافي اطلاق حبس

شخص المين لا حقيقة الحبس فلذا شرط البيع على ان يكون البديل
كالبدل كان موضوع الحبس او مع دائرة مما اذا حبس المين بشخصه -
او يقال ان جواز البيع بالشرط مطلقا انما يتأني الحبس لو لم يكن هذا
جهة اخرى لا ترتفع حقيقة الحبس معها واما لو كانت كما في المقام فلا لان
الذي جاز انما هو خصوص البيع لا مطلق التصرفات فلا يتعلق الهبة ولا
الصلح هذه المين المحبوسة وجازيها بالشرط فمضى الحبس حاصل
باعتبار انقطاع اثر ما يلحق بالملك من النقل والانتقال الاختياري وغيره
كالارث نعم لو جاز جميع انحاء التصرف في المين لم يتحقق معنى الحبس
فيها لمساواتها حيثئذ مع الملك المطلق في جميع الآثار مع انه لو ايتت الا
عن اطلاق دليل المنع عن البيع فغاية الامر هو اطلاق يؤخذ به حيث
لم يكن هناك ما يقيد به لان اطلاقه لا يزيد على اطلاق سائر المطلقات
التي تقيد مع نهوض حجة على التقييد وهي في المقام الصبيحة المروية
عن الكافي في كيفية وقف علي عليه السلام في ماله وفيها فان اراد
بمعنى الحسن ان يبيع نصيبا من المال ليعضي به الدين فليقبل ان شاء
لا حرج عليه وان شاء جملة شروري الملك وان ولد علي ومواليهم واموالهم
الى الحسن بن علي وان كانت دار الحسن بن علي خير دار الصدقة
فبداله ان يبيعهما فليبيعهما ان شاء ولا حرج عليه فيه فان باع فانه يقسم
نهما ثلثة اثلثات فيجعل ثلثا في سبيل الله ويجعل ثلثا في بني هاشم وبني
المطلب وثلثا في آل ابي طالب وانه يضمه فيهم حيث يراه الله ثم قال
وان حدث في الحسن او في الحسين - حدث فان الاخر منهما ينظر في
بني علي الى ان قال فانه يجعله في رجل برضاه من بني هاشم وانه يشترط
علي الذي يجعله اليه ان يتترك المال على اصوله وينفق الثمرة الرواية

وظاهرها ان الوقف . وابد شرط فيه جواز البيع لاجل قضاء الدين لبعض
 من الموقوف عليهم . وهو الحسن كما يدل عليه قوله فان حدث في الحسن
 او في الحسين حدث فان الاخر ينظر في نفي هـي وقوله فانه يجمعه في
 رجل رضاه من بنى هاشم وانه يشترط على الذي يحمله اليه ان يترك
 المال على اصوله وينفق الثمرة واشتراط ذلك لا ينافي التأييد لانه
 يقابل التوقيت وقد حصل وان شرط معه جواز البيع للحسن لاجل
 قضاء دينه من ثمن المبيع فهذا الخبر انما يدل على ان اشتراط البيع لا ينافي
 مقتضى العقد وانما ينافي اطلاقه وان لم يشتر ثمن المبيع عين اخرى
 تجرى وقفا بدلا من العين المبعة بل صرف في قضاء الدين فيكون
 الغرض متعلقا بوقف المال على الدوام لو لم تطرأ الحاجة الى بيع نصيب
 منه قضاء للدين والاغنيمه وصرف ثمنه فيه بل يدل الخبر على ان يضمن
 جواز البيع لقضاء الدين . وهو تملك العين الموقوفة حيث ان فيه وان
 شاء جملة شرعى المالك فانه يدل على جواز تملكه عليه السلام العين
 الموقوفة ولا يرد عليه ان مرجع ذلك الى جواز اطلاق الوقف بالتملك وهو
 خارج عن مفروض البحث فانه يدل على جواز تملك ما هو . ووقوف
 لولا التملك فالتملك الراجع للوقفية انما يتعلق بالعين الموقوفة اذ لا فرق
 بينه وبين بيعها في ما يجوز اذ البيع ايضا تبطل الوقفية على معنى انها
 تنقطع عن العين بالبيع لكن جواز البيع بالاشتراط لا ينافي الوقفية
 بل موضوعه العين الموقوفة بما هي كذلك وانما ينافي اطلاقها لانه يقتضي
 ابدية وقف العين واشترط بيماله قضاء للدين او تملكها ابتداء ينافي مقتضى
 الاطلاق فلو وقتت العين من اول الامر على ان يجوز لبعض الموقوف
 عليهم البيع لقضاء دينه صح . ولم يكن فيه اخلال بالتأييد المعبر فيه صحة

الوقف لانه مؤبد على هذا الشرط وفرق واضح بين عدم التابيد راسا وبين حصوله وعدم تحقق جريان المين وفقا على الدوام لمكان اشتراط جواز البيع في العقد فلو فرض ان لقوله لا يجوز شراء الوقف اطلاق حتى بلعاط فرض الاشتراط خرجنا عنه بهذه الصحيحة والافالحكم اوضح لهذه الصحيحة ولعموم المؤمنون عند شروطهم والوقوف على حسبما يوقفها اهلهما فيعمل بها من غير ما يقتضى التأويل ولا اشكال فيه لان الاصحاب وان لم يعملوا بهذه الصحيحة ولم يفتوا بجواز اشتراط البيع على ان يصرف الثمن في حاجة البايع الا ان عدم عملهم بها ليس من جهة الاعراض عنها حتى يكشف عن وجود خلل فيها لم يثر عليه كي يوجب ذلك طرحها وعدم العمل بها في مضمونها كما لم يعملوا بل لاجل ارتكاز عدم جواز البيع بالاشتراط خصوصا اذا صرف الثمن في حوائج الموقوف عليه استنادا الى اطلاق لا يجوز شراء الوقف ووقوع الوقف غالبا غير مقرب من مثل هذا الشرط وقد عرفت ان الاطلاق لو كان مقيد بهذه الصحيحة ولا غرو في العمل بها بعد وضوح استناد الاصحاب في عدم ركونهم اليها الى ارتكاز الاستبعاد كما هو مركز في النفس من منافات البيع للوقف حتى كأنهما متضادان مع ان جواز البيع مع الاشتراط لا يزيد على الموارد التي حكموا فيها بالجواز وان كل ثمن المبيع مصروفا في التبديل بعين اخرى تقوم مقام المين المبيعة في انتفاع البطون منها كما كانوا ينتفعون من المين المبيعة فما قبل من ان سند الرواية صحيح والتاويل مشكل والعمل اشكل فما ليس في محله ذلا اشكال فيه بعد ظهورها ولا صراحتها وصحة السند الا عدم عمل الاصحاب وهو لا يضر الا اذا كان عن اعراض عنها فانه كلما كان صحة الرواية حينئذ

أقوى كان وهنها اشد ولم يعلم ذلك من حالهم بل الظاهر اعتمادهم في ذلك على بعض الاطلاقات والوجود الغير المجدية في الحكم بعدم الجواز مع الاشترط مع وجود هذه الرواية التي لا اشكال في صحتها نعم يمكن المناقشة باحتمال ان يكون المراد بيع المنفعة لا بيع نفس العين الموقوفة بقرينة سبق قوله فيها فانه يقوم على ذلك الحسن بن علي يا كل منه بالمعروف وينفقه حيث يريد الله في حل محل لا حرج عليه فيه لوضوح ان المراد من الاكل منه الاكل من منافعه كما ان المراد من الاتفاق حيث يريد الله في حل محل اتفاقها فيكون المراد من قوله فان اراد ان يبيع نصيبا من المال يقضى به الدين فليبيعها المال الذي كان من منافع العين ولا يتوجه عليه انه لا حاجة الى اشتراط بيع المال الذي هو منفعة لانه ملك له عليه السلام فجواز البيع حاصل بدون اشتراط فيقع لغوا لانه يملك ما يستمتع من المنافع التي توزع على ذوي الرحم من بني هاشم وبني المطلب وتصرف في كل نفقة ابتغي بها وجه الله كما هو مضمون بعض الفقرات المذكورة في صدر الرواية والاشتراط انما يفيد جواز بيع المقدار من المال الذي يقضى به الدين وان زاد على حصته وما قوله وان كانت دار الحسن بن علي غير دار الصدقة فبداله ان يبيعها فليبيعها انشاء ولا حرج عليه فيه فالمراد منه بيع غير دار الصدقة وهي الدار التي اسكنه علي فيها لادار الصدقة حتى يكون شرطا لبيع الصدقة لكن هذا المعنى خلاف الظاهر لان الظاهر من المال هو المال المأمود وهو الذي يكون صدقة لا منفعة ويشهده ابدال الضمير بالاسم الظاهر والا كان السوق على نحو الجمل السابقة مقتصرة بالمعاشلة في العبارة وهي ان يبيع نصيبا منه لكن حيث ان اقامة الضمير مقام الاسم الظاهر ربما كان ظاهرا ولو بقرينة الجمل المتقدمة في بيع نصيب من المال الذي

هو من منافع الدين ابدال الضمير بالاسم الظاهر فيكون المراد به اصل المال الذي ياكل منه بالمعروف مع انه لو كان المراد خصوص المنفعة كان منزلا على الفرد النادر ولان منافع الصدقة غالبا من الدراهم والدنانير فلا معنى للبيع ولا حاجة للبيع غالبا لان المنفعة سواء كانت من قبيل الدراهم او غيرها يصح ان يقضى بها الدين بنفسها واما قوله فان كانت دار الحسن بن علي غير دار الصدقة فبداله ان يبيعهما فليبيعها فالضمير فيه راجع الى دار الصدقة لا الدار التي كانت له لانه لو كانت له دار غير دار الصدقة واسكنه على فيها لم يكن لكلمة ان معنى بل مقتضى المقام فان اراد بيع داره التي هو ساكن فيها وهي غير دار الصدقة فليبيعها فلا ينبغي التشبيه في ظهور الرواية في اشتراط جواز بيع الوقف لقضاء دين الحسن عليه السلام لولم يستشكل فيها بظهورها بملاحظة صدرها وبمض الفترات الاخر كون ما ذكره من جواز بيع نصيب من المال ليقضى به الدين من احد الامور التي اوصى بها في امواله وعييده لا انه شرط في الوقف ويشهد له قوله في صدرها هذا ما اوصى بها وقضى في ماله عبدالله علي ابتغاء لوجه الله الى ان قال ان كان لي من مال يبيع بصرف لي واصلها صدقة ورقبتها غيراني رباح ابي فيروز وجبير عتقاء ليس لاحد منهم - يبل الى غير ذلك من الفقرات التي تعرض فيها لوصة في امواله في وادي القري وبذعه واذنيه وقوله فان اراد بيع نصيب من المال من احدى فترات الوصية ولا دخل له باشتراط البيع في الوقف لكن بصرف ظهور السكل ظهور قوله وان الذي كتبت من اموالي هذه صدقة واجبة حيا انا او ميتا فان الظاهر منه انه جعلها صدقة في حال حياته فيصرف ظهور الصدر وهو قوله اوصى في ماله في انه اوصى في ماله بصدقة

ما ذكر تفصيله بعد ذلك وعلى أي حال فإن كان للرواية ظهور في اشتراط
 جواز البيع في الوقف كما رأينا فهو والا فالحكم هو الجواز بالاشتراط
 لقوله الوقف على حسب ما يوفقها اهلهما حتى لو فرض ثبوت الاطلاق
 لقوله لا يجوز شراء الوقف المصورة ما او شترط جواز البيع مع لازم ظهور
 قوله الوقف اقوى من ظهوره في الاطلاق بالنسبة الى هذه المصودة
 الا ان يمنع كون الاشتراط من كيفية الوقف ولكنه منع بلا وجه ولو
 فرض التساوي والتمارض كان التمسك بعدم المؤننون عند شروطهم
 سلبا من المانع وان كان لا يصح التمسك لو فرض عدم معارض لالملاق قوله
 لا يجوز شراء الوقف اذ به ينتفع بوضع المحرم فيندرج في المستثنى في
 قوله الا ما حلل الحرام او حرم الحلال والله العالم باحكامه .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على من اصطفاه وبمده فهذه رسالة في امهات مسائل الطلاق الجديرة باشباع الكلام فيها وقبل الخوض فيها لابد من تقديم ما يتضمن البحث عن الجهات التي هي كاساس للبحث عن احكامه وشروطه واقسامه فتقول قد عدوا للطلاق معان في اللغة ترجع عند التامل الى معنى واحد يدور عليه رعى الاستعمال في جميع الموارد ولكن ثبوتهم من تحقيقه وانطباقه عليه انطباق الكلي على مصاديقه اشتباه المصدق بالمفهوم او اللازم بالمزوم ولا حاجة في تعداد مذكروا من الموارد بعد انخراطها تحت الجامع الواحد الذي لا يبعد ان يكون هو ما يراد من الارسال في جميع موارد الاستعمال ومن هنا ينفتح عدم مغارة ما يراد منه شرعا عما هو معناه في اللغة قطعا لا لوجوده قبل زمن النبي كما قبل بل لكونه من افراده وان فرض عدم وجوده قبله نعم ليس مطلقا افتراق المراتة عن زوجها مما يصح اطلاقه عليه شرعا وان حصل بنحو فسخ او ارتداد او لمان كما يشهد بذلك افرازهم للخلع والمبارات عنه مع حصول التفراق في جميع ذلك بل المتيد بسبب خاص هو المنشاء لانتزاعه وان كان الافتراق حاصل بغيره من الاسباب كما ان مطلق التملك بالنقض ليس بيما بل ما يحصل من سببه الخاص شرعا وهو دفع البيع او المعاطات وان كان مطلقه يحصل بالصلح ونحوه فليس للشارع تصرف في معنى الطلاق بل في سببه وهو انشائه بداعي حصوله بصيغة خاصة جامعة لشروط معتبرة في نظره في صحة انتزاعه وليس

عبارة من نفس انشائه بها كما ربما يظهر من تعريفه بأنه ازالة عقد النكاح بصيغة خاصة والا لم يكن هذا المنى قابلا للانشاء فهو شرعا فرقة الزوجة حقيقة يتسبب اليها بانشائها بصيغة خاصة جامعة لشروطها كما ان البيع مثلا عليك بالموض حقيقة ينزع من انشائه بصيغة بمت لانشاء الفرقة اي قصد تحققها بالصيغة في نفس الامر في قبيل الاخبار عن ثبوتها في موطنها كما ربما يظهر من الجواهر لانه ليس طلاقا حقيقة بل يصح سلبه عنه قطعا نعم الانشاء في الطلاق وفي غيره من العقود والاياعات جزء السبب او تمامه اذا لم يتجر في التوصل به غير وجوده ولو باعتماد المنشئ فقولته انت طالق ليس طلاقا حقيقة بمجرد قصده تحقق التفراق بهذه الجملة وان اعتقد كونها السبب كله لمدم صحة انتزاع الفرقة المستتبعة للانثار من مجرد الانشاء المقابل للاخبار الا ان يكون المراد ايجادها في الخارج بايجاد الصحيح من سببها ومنشاء انتزاعها وعليه فليكن المراد من ازالة قيد النكاح بصيغة خاصة الازلة الحقيقية اي ايجاد الزوال الذي لا بد في التسبب اليه من الانشاء بصيغة خاصة لكونه من الافعال للتوليدية ويكون الطلاق حينئذ هو ذلك الفعل التوليدي لا الفعل المباشر الذي هو نفس الانشاء ثم ان نوع تأثير الطلاق الانشائي في صحة انتزاع ما هو فراق بالحل انشايم ليس نحو تأثير الفسخ باحد الميوب فانه حل حقيقة لعقد النكاح وصيرورته كان لم يكن من اول الامر بخلاف الطلاق فان تأثيره ايجاد الفرقة والمباينة بعد سبق الوصلة والمقارنة فهو من قبيل ايجاد ضد الضد الاخر كما لا يبعد ان يكون هو الحال في مثل الارتداد والامان وان كان حل العقد ايضا من مصاديق الفراق حقيقة وان توهم انه بجهالة من معاني الطلاق لغة فلا يتوهم ان اطلاق الطلاق على التفراق المحاصل بسببه

مبنى على رغبة جهة الحل الذي توهم انه معناه لغة في عرض غيره من
 المأني التي قد عرفت انها ليست مأني متعددة لفظه وانما يستعمل
 فيه وفي غيره من الموارد بلعاط ذلك المأني الواحد وعلى اى حال فهو
 لا يصح شرعا الا بشروط وهى بينما يعتبر فى المطاق والمطلقة والصيغة
 واصل الطلاق اما ما يعتبر فى المطلق فهو اربعة الاول البلوغ وهو فى
 الجملة مما لا خلاف فيه ظاهرا بل نفي الخلاف فيه صريحا بل حكي الاجماع
 عليه محصلا ومنقولا فلا اعتبار بطلاق الصبي الغير البالغ حدا التمييز او
 عشر سنين قطعا والنصوص الخاصة مضافا الى عمومات رفع القلم الشامل
 للوضع والتكليف به مستفيضة ومنها خبر السكوني وابي الصباح وابي بصير
 وحسين بن هوان المروى عن قرب الاسناد عن علي عليه السلام لا يجوز طلاق
 للصبي حتى يحتلم وهل يصح طلاقه مع التمييز مطلقا او مع بلوغه شرعا
 او يشترط بلوغه بالعدد او الاحتلام ونحوه اقوال نسب الاخير منها الى المشهور
 بين المتأخرين او اعلمتهم لا طلاق الاخبار المتقدمة الدالة على عدم جواز طلاقه
 وانه ليس بشيء المؤيدة بالشهرة المظنية ونصوص رفع القلم والاصول
 وعدم الفرق بين الطلاق وغيره من العقود التي يكون الصبي فيها مسلوب
 العبارة ومن اس الجنيد صحته مع التمييز مطلقا لمضرة سماعة عن طلاق
 الغلام ولم يحتلم وصدقته ووصيته فقال اذا طلق للسنة ووضع الصدقة
 فى موضعها وحققها فلا باس وهو جائز وموتة من بكير عن ابي عبد الله
 يجوز طلاق الغلام اذا كان قد عقل وصدقته ووصيته وان لم يحتلم ومن
 الشيخين وجماعة من القدماء اعتبار البلوغ شرعا لمصلحة ابن ابي عمير
 التي هي كالصحيح من ابي عبد الله يجوز طلاق الصبي اذا بلغ عشر سنين ولعل

اعتبار العشر لاجل ملازمته غالبا اودائه - للتمييز وبه يوفق بينهما وبين الخبرين المتقدمين وفيهض المجموع لتقييد الاطلاقات السابقة التي منها رواية قرب الاسناد المتقدمة لصلوح هذه الاخبار لتقييد الحكم بعدم الجواز بغير صورة العقل المراد به التمييز واطهرية الاخيرة في الاطلاق عنها غير ظاهرة خصوصا من مثل الموثقة الظاهرة بل الصريحة في جواز طلاق الغلام اذا عقل وان لم يحتمل سيما مع عدم امكان الاخذ بها باطلاقها على مذهب المشهور من جمل الغاية البلوغ الثابت ولو بالعدد او نبات العشر من اماراته فلا بد من ارتكاب التقييد على كل حال الا ان يقال ان الاحتلام كناية عن البلوغ الثابت به وبنحوه من الامارات لكنه رفع اليد عن الظاهر وهو ليس باولى من رفع اليد عن ظهوره في الاطلاق بالتقييد ببلوغ العدد واذا ارتكب التقييد فليوسع دائرته بما اذا حصل التمييز الذي لا ينفك غالبا عن بلوغ العشر ومنه ينقدح انه لا مسرح لنوم كون العقل في الموثقة كناية عن البلوغ الشرعي العددي لوضوح ان المراد منه التمييز الذي هو لازم اعم له وان كان لا ينابي ذلك قوله وان لم يحتمل لامكان تحقق البلوغ الشرعي مع عدم الاحتلام مع ان الموضوع هو الغلام ولا بد من حفظه في مرتبة ترتب الحكم بجواز الطلاق عليه فلا معنى لتقييده بقيد يرتفع معه الموضوع ويخرج عن عنوانه ولو سلم ففادها ان البالغ الشرعي يجوز طلاقه وان لم يحتمل وهو غير مراد منها قطعا هذا مع امكان منع ظهور الروايات السابقة في الاطلاق فضلا عن قوته كما ادعى لقوة احتمال ارادة عدم طلاق الصبي وغيره ممن ع - د في رواية السكوني من المجنون والمعتوه والمكره في الجملة في قول غيره

ممن يصح طلاقه كما يشهد بذلك الحاق المجنون مع صحة طلاقه حال الافاقة
 اذا كان ادواريا فاما في الجواهر من تشديد الإنكار على بعض متساخري
 الماخزين حيث جبل جواز طلاق الغلام مع بلوغه عشرا مقتضى الجمع
 بين النصوص بحمل مطلقها على مقيدها بانه فرع المكاثرة على انه غير
 تام في غير قرب الاستناد ليس في محله اذ ليس فيه ما يمتاز به عن غيره
 من المطالبات القالة للتعقيب لو سلم اطاعتها واسله لزعم اظهرية ذلك
 عن الروايات الدالة على التعقيب على تقدير تسليم المكاثرة في غيره وقد
 ظهر لك ما فيه مع انكار قب الدعوى عليه بمنع الكفاية من جانبها
 لضعفه وكفاية تلك الروايات لغيره من المطالبات سنداً ودلالة اذ منها
 رسالة ابن عمير التي هي بحكم الصحيح عند اصحاب واضعف منه
 مثل الرسالة على ارادة بيان امكان صحة طلاق الصبي اذا بلغ عشرا دافلا
 ولو لمض الامرجة في بعض اللذان التي ثبت فيها الشر ويحصل فيه
 الاحتلام اذ لا محوج الى هذا الحمل الفاسد والناويل البارد بعد امكان
 الاخذ بظهورها كغيرها في صحة طلاق الصبي مع التمييز الغير الحاصل
 غالبا لامع البلوغ شرأ وحمله على هذا الحمل البعيد ليس باولى من ارتكاب
 التعقيب ومما ذكرنا ينقدح ما في البابيد بمثل نصوص رفع القلم القالة لمنع
 شمولها لمثل المقام وبالأصول التي لا يحصى لها مع وجود الأدلة ولا يتوهم عدم
 صلوحها للتعقيب لو هنها باعراض المشهور عنها لعدم المجال له بعد عمل
 الشيخين وجاعة من القدماء بمضمونها مع ان الشهرة في الفتوى بمجردها
 لا توجب وهنا في السند وانما توجيهه اذا علم ان منشأها عدم الاعناء بما
 يخالفها من الروايات والا فالدلالة منوطة بنظر اتقيه وان كان فهم المشهور
 على خلاف ما يستفاده وعلى كل حال فقد ذكروا انه لو طلق وليه غلم

يصح مستنديه في ذلك بعد الاجماع بقسمه الى النبوى المقبول الطلاق
بيد من اخذ بالاق والنصوص المسيرة او اودة في خصوص الابوين
التي منها الصحيح وغيره هل يجوز طلاق الاب قال لا ولولا هذه
النصوص الخاصة لاشكل الحكم من جهة عدم صلاح النبوى لاثباته
لذوق احتمال ان يكون المحصر اضافيا بالنسبة الى الزوجة كما ربما يشير اليه قوله
من اخذ تلويحا الى ان المناط صفة الاخذ القائمة بالزوج عدل شريك الزوجة معه
في كونها طرفين لملقة الزواج فبداختصاص السلطنة على حل هذه العقدة
بمن هو الاخذ منهما الاق وهو الزوج نظرا الى ان هذه الصفة هي الملة
لثبوت هذه السلطنة له دون الزوجة التي هي ملحوظ كونها مأخوذة
بساقها كالمثورة التي لا يناسب ثبوت مثل هذه السلطنة لها ولو سلم ظهوره
في المحصر الحق كان كغيره من العمومات المحكومة بأدلة الولاية اذ
ليس باعلى شأن من مثل الناس مسلطون على اموالهم وادل على عدم
جواز التصرف في مال الغير الا باذنه المحكوم بدليل الحجر على الصبي
وثبوت الولاية للاب والجد فيحكم عليه كما يحكم عليه دليل الوكالة التي لا
اشكال في جوازها في الطلاق المتأني للمحصر الحق كما هو المفروض فسط
ما قبل من تخصيص عمومات الولاية بالنبوى بعد خروج الوكالة عنه
بالنص واما الاجماع فمع ان محصله منقول لا محصل له ولو لم يكن بمنقول
بعد احتمال الاعتماد على النبوى الذي عرفت انه لا يصلح للاستناد ثم
ان الحق في اشرايع ذكر تلوهذا الشرط انه لو لم يفسد العقل طلق
فيه به مع مراعاة النقطة ولا نعلم وجه مساسه بالمقام بعد ظهور كونه
من فروع الشرط الاتني وهو العقل ولا يحسن ذكره حملة على ارادة
نقص العقل المساوي لفسقه لاذهابه بالمرة التي هو الجنون كما وقع من

بعض اذ عليه يلزم تخميس الشروط مع انه حيثئذ من فروع الشرط الخامس الذي هو كمال العقل ولا ربطله بهذا المقام كما لا ربط به للكلام في ان الولاية حيثئذ لالاب والمجد او الحاكم الذي ابطل به بعض الاعاظم فخل ان الوجه فيه اتصال هذه الحالة بحالة الصباوة ذاكر ان البحث فيه من هذه الجهة في تعين الولي لا في صحة طلاق من هو الولي وعدمها الا ان يكون الفرض منه مجرد رفع توهم عدم عدم صحة طلاق الولي عن الصبي مطلقا وان بلغ فاسد العقل بزعم بقاء ماله الصباوة بعد البلوغ بهذه الحالة كما دأب على ذلك من الشيخ وابن ادريس في مقام الاستدلال فنما من طلاق الولي عنه للتبوي وقوله فان طلقها فلا يحمل ولمشاركته مع الصبي في المعنى ويتكفي هذا مناسبة لسبب هذا الفرع الى المقام وان كان من فروع الشرط الثاني (الثاني) العقل ولا خلاف في اعتبار تحققه فعلا حال الطلاق فلا صح مع عدمه في هذا الحال فعلا وان كان موجودا فقد احتجب شيء من العوارض كالسكر والنوم والاهماء للنصوص المستفيضة التي منها رواية السكوني المتقدمة كل طلاق جازا لا طلاق المعتوه والصبي او مبرسم او مجنون او مكره فلا يصح طلاق المجنون مطبقا كان او ادواريا اذا طلق حال جنونه واما حال افاقته فصح لوجود الشرط الذي هو العقل حال الطلاق وان طره عليه زواله بعده او قبله واما المعتوه المفسر في جملة من الروايات بالاحتمق للذهاب العقل فقد دلت جملة من الروايات على عدم صحته منه منها رواية السكوني المتقدمة ورواية الحلبي قال قلت لابي عبد الله عن طلاق المعتوه للذهاب العقل يجوز طلاقه قال لا ورواية عبد الله الحلبي عنه ايضا قال قلت عن طلاق المعتوه قال وماه قال قلت لابي الاحمق للذهاب العقل قال لا يجوز وجملة منها

تدل على طلاق الولي منه كرواية أبي خالد النمطيات لابي عبد الله
الرجل الاحق الذاهب العقل يجوز طلاق وليه عليه قال ولم لا يطلق
قلت لا يؤمن ان طلق هو ان يقول غدا لم تطلق او لا يحسن ان يطلق
قال ما ارى وليه الا بمنزلة السلطان وعنه ايضا قال قلت لابي عبد الله
رجل يعرف رايه مرة وينكره اخرى يجوز طلاق وليه قال ماله هو
لا يطلق قلت لا يعرف حد الطلاق ولا يؤمن عليه ان يطلق اليوم ان
يقول غدا لم اطلق قال ما اراه الا بمنزلة الامام بنى الولي ويدل على جواز
مباشرته له رواية ابي بصير عن ابي عبد الله انه سئل عن المعتوه ايجوز
طلاقه فقال ما هو فقال الاحق الذاهب العقل فقال نعم بناء على ان
الرواية كما نقلت كما هو الظاهر لكن في الوسائل زيادة كلمة لا قبل قوله
ما هو وعليه فلا بد ان تكون كلمة نعم تصدق بالموضوع لا ابجاء للصحة
والا لتناقض المصدر والذيل فتكون الرواية حينئذ من جملة ما يدل على
عدم الصحة ويمكن التوفيق بينها وبين غيرها بما حملها على ارادة جواز
طلاق من لا عقل له عرفا لا قبحا له في ماله صاحبه فيه اوفيه بالفسدة
لا من ذهب عقله فلا يدري ما يصنع كما هو المراد مما دل على المع لوضوح
اختلاف مراتب ذهاب العقل وان اول مرتبة منه من يساب عنه ذلك
لعدم الاستماعة به فيما يهيمه من المصالح ونحو الشايع من موارد استعمال
الاحق في العرف وعليه فلا حابة الى حمل رواية ابي بصير على ارادة
طلاق الولي كما عن الشيخ حملها عليه وعلى اي حال فلا اشكال في اعتبار
العقل وكجمله يقتضي النصوص المزبورة وغيرها لدالة على عدم صحة طلاق
المجنون والمعتوه والمسكران وهي المناط في الحكم لعدم التصديق كما وقع
التعليل به من المحقق وغيره لوجود التصديق في المجنون قطعا لانه كسابر

افماله التي يثبت اليها بالقصد من اكل اوشرب اومشي ونحوها غاية ما هناك ان قصده الى العقل لا ينشأ عن داع عقلاني مع انه لا وجه حينئذ لاعتبار العقل شرطا مستقلا هو من فروع الشرط الرابع لان العقل حينئذ طريق الى تحقق القصد الذي هو المدار في ترتب الآثار بحيث لو تمشي ذلك مع المجنون صح نعم زول العقل في التائم والمغشى عليه يجامع مع انتفاء القصد لكن ليس زواله فبهما وفي المجنون مانعا عن الصحة بمناط انتفاء القصد وان كان لا يصح لانتفائه فيهما لو لم يكن العقل شرطا بل للعقل دخل مستقل في التأثير هذا بالنسبة الى طلاقهم مباشرة واما الولي فبصح طلاقه عن المجنون اذا كانت مطبعا بلا اشكال للنصوص السابقة وغيرها الدالة على صحة طلاق الولي عن الاحق الذاهب العقل التي هي الفارق بين المقام والصبي الذي عرفت عدم صحته عن اليه لدلالة النصوص الخاصة عليه لالامض الوجوه الاعتبارية الذي لا دليل على اعتباره ككون حجره مما له امد بقرب بخلاف المجنون وبه ايضا منهرا عن طلاق الولي عن السكران نظرا الى ان زوال عذره غالب كالمجي فدليل المانع عنه فيه يدل عليه في السكران بالفحوى مع ان هذا الاعتبار لا يتم الا اذا احرز قاء المجنون الى امد غير متقرب ولو بالاستصحاب ونحوه والا فمن المحتمل شفائه عنه الى امد غير بعيد مع ان انتفاء المصاحبة لتقع زوال الحجر عن الصبي غير مطرد اذا كان زوال البلوغ بعيد المسافة من زمان الطلاق بحيث يوجب التعطيل المضرب بحال الزوجة وقد عرفت سابقا انه لو لا دلالة النصوص الخاصة على المانع لقلنا بصحة طلاق الولي عن الصبي بمقتضى عمومات الولاية الحاكمة دلى النبوي مع ما عرفت من المناشئة في النبوي من حيث دهم وضوح دلالة على الحضر الحقيقي

وبما ذكرنا يظهر قوة الحاق المجنون الادواري بالمطبق في صحة طلاق الولي عنه وتوقع زواله اعتبار صرف لا يصلح مانا بعد اطلاق ما دل على صحة طلاقه عن المجنون بل ربما يحتمل ان يكون المراد من قوله في رواية ابي خالد المتقدمة يعرف رايه مرة وينكره اخرى المتعوه الادواري الذي يجري حكمه في المقام بالاولوية لكنه بعيد لظهوره في انه ذكر لتعيق القته بعدم انضباط رايه وعدم استقامة حاله كما يرشد اليه قوله لا يؤمن عليه ان طلق اليوم ان يقول قد لم اطلق هذا اذا كانت له حالة يفيق فيها من الجنون ويدود الى كمال عقله واما اذا كانت افاقته من اشتداده على نحو يقي اثر المجنون فيه فلا اشكال في صحة طلاق الولي عنه لانه مجنون مطبق غاية الامر باختلاف مراتب جنونه باختلاف الازمنة بالشدة والضعف نعم ربما يشكل الامر في الادواري من حيث ان طلاق الولي عن المجنون انما يثبت بفحوى ادلة طلاقه عن المتعوه التي منها خبر ابي خالد المتقدم ان وظاهرهما المتعوه المطبق بناء على ان الاعايق والادوار يجريان في القته ايضا كما هو الظاهر لانه من العوارض التابعة لاسبابها فيمكن ان يعرض بنحو الاستمرار او الانقطاع لكل الجنون غاية الامر ان المجنون زوال العقل بالمرّة والقته نفس فيه ولا يفوي حينئذ بالقياس الى الادواري من الجنون ودهى ارادة الادواري من القته في قوله يعرف رايه مرة قد عرفت اندفاعها لكن يمنع ظهور ذلك الاذلة في خصوص المطبق من القته لولم نقل بان روايتي ابي خالد تشملان الجنون بتسميته لفرعها ما هو بلا حظ المتعوه ومنها ما هو كروايتي ابي خالد في التعبير به ولها لاحق التذهب للعقل والرجل الذي يعرف رايه مرة وينكره اخرى وكلاهما يشتملان للمتعه المطبق والادواري فالجنون بتسميته يلحق

بالتمحوى ومنه يندفع دعوى عدم ثبوت الولاية على الطلاق في الادعاء
 مع وضوح كونه كسلر التصرفات المالية وغيرها التي له الولاية فيها
 غاية ما يتوهم انه يخرج في الطلاق بالنسبة وقد عرفت عدم دلالة على
 الحصر الحقيقي الذي لو سلم ينفع الحكومة ادلة لولاية ومنه يظهر ما في
 الجواهر من التمسك في عدم صحة طلاق الولي منه بالنسبة والاعتراف
 بانه لو اظهره في نفي طلاقه لصح منه لاطلاق ادلة الولاية او عمومها
 ثم ان الولي الذي يطلق عن المجنون مطلقا او خصوص المطلق منه هل
 هو الادب والجد او وصيه او مع عدمهما مطلقا او الحاكم مطلقا او هما في
 الجنون المتصل بالبلوغ والحكم في المنفصل وجوه بل اقول لا اشكال
 في ثبوت الولاية لهما في جميع التصرفات المالية في مال الصبي
 من بيع او شراء او صلح ونحوها اذا كانت عن مصلحة او مطلقا اذا
 لم يكن فيها المفسدة الى ان يانس منه الرشد كما هو ظاهر الآية للاجماع
 والنصوص المستنبضة بل المتواترة وكذا الولاية على النكاح كما لا ينبغي
 الاشكال في ولايتهما في جميع ذلك اذا مانع مجنونا او سفيها للاستصحاب
 المناقشة فيه باختلاف الموضوع بالضرر والبلوغ لا يصحى بهابعد وضوح
 اتحادهم بنظر العرف القاضي بكونها من الحالات وان كان متعديا بحسب
 الدقة التي لا ينسأط عليها الحكم في الوحدة والتمدد في باب
 الاستصحاب واما بالنسبة الى الطلاق فحيث لم يسبق لهما ولاية
 عليه لما تقدم فلا مجرى للاستصحاب ولا مرجع الاتصاف المتوهم
 التي تسمى منها الى المجنون وهي بالاضافة الى اتصال حال التمه بالبلوغ
 وعدمه مطلقا اذ الذي انيط به الحكم انما هو الرجل القاهب العقل
 والذي يعرف ربه صرة وينكره لغيره ومن يطلق عليه المتوهم في سائر

الاخبار ولا تقييد فيها بمن سبق عقله بعد اللوغ وان قلنا بانها لا تشمل
 اعته الادارى لعدم الملازمة بين الاطلاق من هذه الجهة والاطلاق
 بالقياس الى الادوار والاطباق ولا تمين فيها للولى وانما افوض اطلاق الى من هو
 وليه لكن يظهر من قوله لا اى له الا بمنزلة السلطان او بمنزلة الامام اني اراه
 بمنزلة الامام في روايات امي خالد ان الولى الذى يباشره غير الامام والحكم
 المنصوب من قبله والا لم يصح التنزيل فبتعين ان يكون هو الاب والجدا من
 يقوم مقامهما كما هو الذى يساعد عليه الاعتبار الصحيح "قاضى بان
 الولى في النكاح والطلاق واحد وان من له لولاية على النكاح هو الذى
 يتولى الطلاق اذا اقتضت المصلحة ذلك والمراد من تنزيهه بمنزلة لسلطان
 كونه مثله في توكيد حكمه في ماله السلطنة عليه اى كما ان السلطان نافذ
 الحكم في دائرة سلطنته كذلك الولى تصرفه ماض في ما يفعله بالولاية
 ثم بملاحظة ان السلطان ولى من لا ولى له كما في الرواية يثبت ولاية
 السلطان او من ينسبه على الطلاق مع تقدمهما وليس المراد التنزيل في
 اصل ثبوت الولاية كى يحتاج في دفع منافاته مع عدم ثبوتها له بنحو
 الشراكه الى دعوى بمنزله حيث يكون له الولاية وهو ليس الا مع تقدمه
 لاثبوتها لهما في مرتبة واحدة ومنه يتقدح سقوط ما في المحواهر من
 تفسير الرواية بذلك الذى هو عند التأمل خلاف الظاهر واما المحاكم
 فان قلنا بثبوت الولاية المطلقة له كما للامام فلا كلام والافهم احرار كونه
 من المصالح التى لا يرضى الشارع باهمالها ولا يحصى من القيام بها يباشره
 المحاكم حسبة ويقدم على غيره احتياطا لمجرد احتمال ثبوت الولاية له
 واقما والا فمدول المؤمنين مع تقدمهم لمكان هذا الاحتمال والا فغيرهم
 من سائر الناس (الثالث) الاختيار وهو شرط بلا خلاف والنصوص العامة

والخاصة به مستفيضة كحديث الرفع وسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام سئل عن طلاق المكره فقال ليس طلاقه بطلاق ولا عتقه يعتق ورواية عبد الله بن الحسن عن ابي عبد الله لا يجوز الطلاق في استكراه انما الطلاق وما اريد به الطلاق من غير استكراه ولا اضرار على المدة والسنة على طهر بغير جماع وشاهدين الحديث ورواية عبد الله بن سنان عنه ايضا قال سمعته يقول لو ان رجل مسلما صرع على قوم ليسوا بسلطان فقهروه حتى يتخوف على نفسه ان يعتق او يطلق ففعل لم يكن عليه شيء الى غير ذلك من المصوص ازالة على عدم صحة الطلاق مع المكره وما ذهبته عن التأثير بذاته اجتماع معه سائر الشروط المعتبرة التي منها القصد لا مكان اجتماع كلهما فقد الاختيار المقابل للمكره فانه كسائر الدواعي الدالة التي تحرك الفاعل وتبشبه الى الفعل بل هو قويا واكدها فيثبت الى الطلاق بداعي الاكراه عن قصد وارادة اذ ليس المراد بالاخيار ما يقابل الخبر الذي لا يكون معه الفعل اختاريا وحيث علم الحكم على الاكراه فلا بد في تشخيصه في موارد من الرجوع الى العرف الذي هو المرجع في امثال المتام من موارد الحاجة الى تشخيص المفاهيم التي اخذت الفاظها عنوا للموضع حكم شرعي من حيث السعة والضيق فانما صدق الاكراه بحكم العرف في غير المورد الذي اجتمع فيه القيود المذكورة لنعتق الاكراه من قدرة المكره على فعل ما نوهده به وغلبة الظن انه بفعل ذلك اضرار المتوعد به بنفسه او ما يحصى مجراه ترتب الحكم بالبطالان اذ ليس للشارع تصرف في معنى الاكراه والعرف متعم في تشخيص المفاهيم سعة وضيقا وان كان خطأهم في التطبيق بعد التشخيص غير معني به لان حكمهم بالصدق واندرج المورد تحت المفهوم وعدمه يكشف عن انهم فهموا من

اللفظ معنى اوسع او اضيق نعم ما ذكره من موارد اجتماع تلك القيود
سببا مع ما اضاف عليه بهضم من عجز المكروه من دفع ما توعد به
بفرار ونحوه. ومن اوضح مصاديق الاكراه لكن اعتبار بعضها بالخصوص
في تحققة عمر فاغبر معلوم او معلوم المدم لدم توقف صدقه حقيقة على
خوف الضرر على النفس او ما يجري مجراه كالاب والوالد خاصة بل مداره
على حصول الخوف على شيء من ان النفس او العرض او المال فربما
يكون اخذ المال من بعض اذظم عنده من كل شيء فتحقق الاكراه
باخذ المال المعتد به عنده وان لم يكن كذلك عند غيره من اصحاب
الثروة فان الاعتداد بالمال يختلف بحسب العمر واليسر كما يختلف حال
الناس بحسب الاضرار بالنفس والعرض لاختلاف درجاتهم في تحمل
الاضرار والمدار في الجميع على الخوف بالتهديد بالضرر بالنظر الى حال
المكروه نعم تبقى موارد مشكوك كما هو الشأن في غالب الالفاظ حتي ما كان
مفهوما في غاية الوضوح والمرجع فيها الاصل نعم لو كان في اليقين دليل
يدل بموه او اطلانه على صحة الطلاق وخصص بدليل منفصل
بما اذا كان على غير جهة الاكراه الذي يشك في انطباقه على المورد للشبهة
في مفهومه صحيح التمسك بموه او اطلانه ولاجل هذه الشبهة وقع
الاشكال في جملة من الصور التي منها ما اذا كره على طلاق زوجته المعينة
فطلق غيرها اذا لم يكن الداعي اليه غير الاكراه وان كان متعلق الاكراه
غيرها بحيث لولاه لما طلق واحدة منهما فربما يقال انه قد وقع بداعي
الاكراه فتشمله الادلة ويمنع ذلك بدعوى ان الظاهر منها هو صدوره
عن الاكراه وليس المفروض كذلك لثبوت الاختيار فيه غاية الامر انه

لو لم يكره على طلاق الاخرى لم يحصل له الداعي الى طلاقها، مثله غير
مشمول لها ومنه يظهر الحال في مالو طلقهما ولو بصيغة واحدة فضلاهما
لو كان بصيغتين فانه انشاء واحد لا اثنان من تأثيره في المورد القابل وبمجرد
اجتماعه مع ما لا يتبلل التأثير لوجود المانع لا يمنع عنه في المورد القابل
ومنها ما اذا اكره على طلاقة واحدة فطلق ثلاثا بصيغة واحدة او صيغ
متعددة او بالكس او اكرهه على طلاق زوجته فطلق واحدة منه ما اذا اكرهه على
طلاق واحدة غير معينة فطلق واحدة معينة او اكرهه على الاجمال فطلق على
نحو التعمين الى غير ذلك من الفروع التي ذكروها في المقام والمدار في جميعها
على صدق الاكراه عرفا فان صدق ذلك فهو والا فالمرجع الاصل اذ
ليس في البين ما يبدل بمومه او اطلاقه على صحة كل طلاق بل الدليل
انما دل بهو التخصيص المتصل على صحة طلاق غير المكروه ولم يحرز
عدمه نعم لو فرض كون المقام من قبيل ما رتب الحكم فيه على افراد
العام بلا عنوان وخارج منه ولو بهو التخصيص المتصل عنوان خاص
وامكن احراز تحققه باصل موضوعي كما في مثل كل امرئة ترى الحرة الى
خمين سنة الا امرئة من قریش او كل شرط جائز الا ما خالف الكتاب
صح التمسك بعموم العام بعدم احراز عدم اتصاف المورد بذلك العنوان
الخاص بالاصل والا فالمرجع هو الاصل القاضي بالفساد وبما ذكرنا
يتفادح فساد ما زعمه في الجواهر من كون الشبهة في امثال هذه الموارد
المذكورة موضوعية والشك انما هو في تحقق الاكراه خارجا وعدمه والاصل
عدم تحققه فرتب عليه انه مع التخاصم يكون اليقنة على مدعى الاكراه
لخالفه قوله الاصل وذلك لان الشبهة في الموضوع انما تكون اذا كان
المتدار للمضمر بالصححة مقبولا بحسب الدليل والشك في ان ما وقع في

الخارج كيف وقع وليست الفروع المذكورة في المقام كذلك اذ لا شك في
 كيفية ما وقع في الخارج بل يشك في انطباق المكره على ما احرز كيفية
 نفيته في الخارج كما يشهد بذلك ما عن المسالك من نفي الشبهة عن
 الوقوع لو اكرهه على طلاق واحدة معينة وطلق غيرها مما لا بان ذلك
 مغاير لما اكرهه عليه بكل وجه كما تنافا في ما لو اكرهه على الابهام وعمل
 الى التبيين لاجل هذه المغايرة ولو كانت تشبهة موضوعية لما كان وجهه
 لهذا التليل والنفى ومنه يظهر ما في قوله انه يكفي بظهور الحال المستفاد
 من تعقب الفعل للتهديد في تحقق الاكراه فلو فرض حصول الرفع
 الظهور المذكور منه حكم بالصحة للاموات بناء على ان المكره مانع فنه
 لاحجية اظهر العمل من حيث وقوعه دقيق التهديد ولو سلم فلا ريب
 له بالمقام الكون الشبهة التي يتكلم فيها عن اصاها ما هو في الحكم لافي المصدق
 كما يظهر مما ذكرنا النظر في غير ما نقلناه في المقام مما هو المبني على الخط
 بين الشبهة الحكمية والموضوعية والغفلة عن ان الذي يبحث عنه في
 المقام ونحوه انما هو حكم المصاديق المشبهة التي لا يلزم انطباق المانع عليها
 او حصول الشرط فيها مفهوما على الوجهين من مانعية الاكراه او
 شرطية الاختيار لا البحث عن الشبهات الموضوعية التي جرى ديدن
 الاصحاب على ذكرها بعد الفراغ من المسئلة بجهاتها وكلماتهم
 هنا منذ التامل تنادي بارادة تحقيق للشبهة الحكمية كما عرفت في
 كلام صاحب المسالك من نفي اشبهة عن وقوع الطلاق في موضعين
 فان نفيها انما يبدعي اذا كانت هناك مجال للمناقشة في الحكم كما
 في الفرع المذكور فبـهـ ذلك ونحوه من سائر الفروع
 فانه لو اكرهه على طلاق واحدة معينة وطلق غيرها

او طلقتهما او بنحو الایهام فعدل الى التبعين اولى طائفة واحدة فاتي
 بالثلاث فانه يمكن ان يقال ما دعاه الى ذلك كما هو المفروض الا الاكراه
 وان وقع على غير ما قبل بحيث لولاه لما اقدم على الطلاق اصلا فيشمله
 قوله انما الطلاق ما اراد به الطلاق من غير استكراه او يقال ان مثل
 ذلك لا يصدق عليه طلاق المكره بعد وضوح عدم وقوع الاكراه عليه
 بل على غيره كما تقدم عن الشهيد للتمسك به في دعوى صحة الطلاق
 وبذلك نفى الشبهة عن وقوعه في غير مورد الاكراه صحيحا والخط
 المذكور دعي صاحب الجواهر في هذا المقام الى الاعتراض عليه بما يفتني على
 كون الشبهة موضوعية وان الشهيد يقصد بذلك القطع بدم تحق الاكراه
 في الخارج بالقياس الى طلاق الاخرى فاعترض عليه بقوله وفيه انه
 يمكن قصد التوصل الى دفع الاكراه بذلك غفلة عن ان تحق الاكراه
 خارجا وعدمه ليس امرا مضبوطا بحسب القرائن والامارات حتى يفي فيه
 الشبهة مع ما شرنا اليه من انه لو فرض كون الشبهة في المفعول المذكورة موضوعية
 فلا مجال لاركون الى اظهر مع اصالة المسألة القاضية بصحة الطلاق
 لعدم الدليل على حجته مثل هذا الظهور الناشئ عن مجرد وقوع الفعل
 عقيب التهديد مع احتمال الرضا واقعا معادفا للتهديد على تركه لان
 المفروض هو الشك في تحق الاكراه وعدمه فظهور العمل في تحقته
 بلحاظ وقوعه عقيب التهديد يحتاج الى الدليل على حجته والا فالرجع
 هو اصالة المسألة الجارية في المقام ونحوه مما يشك وقوعه
 في الخارج صحيحا للشك في وجود المانع او انتفاء الشرط ثم انه
 بناء على ان الاكراه لا يتحقق الا مع عدم القدرة على النفعي
 بقرار ونحوه اذا لم يكن ضررا عليه او حرجا فهل انتفعي بالثروة اذا كلن

قادرا عليه بعدم قصد معنى الطلاق او قصده في مورد لا يؤثر كالتفصي
 بغيرها في توقيت صدق الاكراه على عدم القدرة عليه فلو قصد ايقاع
 الطلاق حقيقة مع التمكن من الثورية رقم اولا يعتبر فيه ذلك فيه اشكال وان
 كان يظهر من الجواهر ان عدم اعتبار ذلك مما لا خلاف فيه بين الخاصة
 وانما نسب الخلاف فيه الى بعض الامة من حيث انه لا خصوصية
 في الثورية من بين انحاء التفصي فكذلك لا يتعين الاكراه حقيقة اذ كان
 المكروه متمكنا من دفع ما يهدد عليه بنفسه او بموثة الغير على وجه لا يكون
 فيه ضرر او حرج او منة او غير ذلك مما هو محذور فكذلك التفصي
 بها اذا كان قادرا عليها ولم يحصل له انفلة منها للدهشة ونحوها او كانت
 جاهلا بها لا يعرف السبيل اليها كما هو المطلب فانه مع التمكن منها الاكراه حقيقة
 بل وعرفا ولو سلم صدقه حقيقة بملاحظة انه مع امكان التفصي بغيرها
 له المندوحة حتى عن التلحظ بصيغة الطلاق بخلاف الممان اذ لا مندوحة عن
 التلحظ بها وان كان غير قاصدا منها او قصده بنحو لا تأثير له كما لو علمه في
 نفسه على شيء او قصد طلاق زوجته المطلقة او البتة ونحو ذلك فلا اقل
 من الشك في شمول ادلة الاكراه امثل المفروض امدد لحرار اطلاقها
 يشمل ما لو لم يكن هناك اكراه حقيقة على ايقاع الطلاق الحقيقي وان
 كان لا يحجب عن اجزاء صيغة الطلاق كيف ما اريد على اللسان الا ان
 يقال كما تقدم الاشارة اليه ان معنى وقوع عقد او ايقاع عن اكراه ان لا يكون
 الداعي سوى الاكراه بحيث لو لاه لا عقد او وقع فالمكروه يعتمد الى إيجاد
 العقد او الايقاع حقيقة كغيره غاية الفرق انه اعطاه الى ذلك الا الاكراه
 الذي هو كغيره من الدواعي التي تلحظ الى الفعل ومن هنا يمكن ان يلتزم
 انه او يمكن من التفصي بغير الثورية ايضا ولم ينص على وجه لم يكن التفصي

اليه سوى الاكراه لانه كما ربحا يتفق كل رافعا فيه وكان ينتظر المرحه
فصادف تهديد المكره لم يقع ايضا اصدق الاكراه عليه بهذا المعنى حقيقة
لكن مع ذلك بقي الاشكال في شمول اللفظ لانه هذا مع انقطاع
بانه لم يكن له داع سوى الاكراه وان كان لم يتفحص بالثورية لعدم الداعي
اليه كما ربما لا يحصل له الداعي الى التفحص بغيره من انعائه مع القدرة
عليه والا كان الاشكال من حيث عدم احراز اصل الاكراه من جهة
ان عدم التفحص به مع امكانه يكشف عن الطيب في فعله نظيره اصرافه بعض
الفروع من مخالفة المكره لما اكراه عليه بطلاق غيره او بطلاقها بناء على كون
الشبهة في تلك الفروع في الموضوع ولله على ذلك يذني ما ذكره الشهيد الثاني وغيره
في محكي المسالك وغيره من الوجهين في الوقصد المكره ايقاع الطلاق من
ان الاكراه اسقط اثر اللفظ بمجرد النية لا العمل ومن حصول اللفظ والوقصد
وهذا هو الاصح فان الظاهر انه انما اراد بذلك ان الجمع بين القصد الى
الطلاق حقيقة واللفظ مع استحتم من عدم الجمع بينهما بالثورية يكشف
عن ثبوت الطيب له في ذلك بقول مطلق وان وقع الاكراه في الخارج
على اللفظ والا كان اللازم التمسك بصدق الاكراه في الوقصد الطلاق
حقيقة لا حصول اللفظ والمعنى لانه لا ينفع في الصحة مع صدق
الاكراه اذا لم يكن الداعي له في ذلك سوى الاكراه ومنشاء الوجهين
منه ان المكره وان كان يريد الاكراه على قصد الطلاق الحقيقي باللفظ
الا ان القصد حيث انه ليس كسائر الافعال في قبول الاكراه دايا اذا لم
يمكن التفحص بل هو مما يمكن التفحص عنه دائما بان لا يقصد في نفسه
الطلاق وان كان مكرها على اجراء الصيغة فلو قصد مع ذلك يجري
الحد من ان الاكراه اسقط اثر اللفظ في ذلك صلح بان يكون جزؤه

السبب والقصد وحده لا يكفي في التأثير لانه بعض السبب ومن ان
 قصده مع امكان عدمه كاشف عن طيبه حتى في اللفظ فيكمل السبب
 فهو يعتبر حينئذ بان قصد الطلاق لو كان ناشئا عن الاكراه بحيث قد
 احرزنا ذلك بالقطع كالاشكال في وقوعه من حيث صدق الاكراه
 وحينئذ فلا وجه لاعتنه وغيره في المقام وفي البيع من ان المكروه حال اكراهه لا قصد
 له لانه ان اراد عدم ثقل القصد مع الاكراه ومع انه خلاف البديهة والوجدان
 لامكان اجتماع القصد الجدي مع الاكراه كما عرفت سابقا فان ما ذكره هو
 وغيره من ان المكروه لو قصد ابتاع الطلاق ففي وقوعه وجهان وان كان المراد انه
 لا يقصد جدا وان امكن فهو لا يتم على عمومته اذ ربما يقصد المكروه عليه
 للدهشة ونحوها وربما يقصد مع الالتفات والحمد لله المدعى له الى
 الثورية والتقصي بدم القصد كما ربما لا يحصل له المدعى الى التقصي غيرها
 مع انه لو فرض ان الاكراه يقتضي عدم القصد الجدي دائما لم يكن الاكراه
 مانعا مستقلا بل هو حينئذ من فروع انتفاء الشرط الرابع وهو القصد وان
 اريد ان ترتب الاثر عليه شرعا غير مقصود وان قصد معناه حقيقة فمن
 المعلوم ان قصد وعده لا اثر له في الخارج لان ترتب
 الاثر وعدمه منوط بنظر الشارع فهو يترتب مع اجتماع الامور المتعبرة
 قهرا وان لم يقصد ومع الاخلال بها لا يترتب وان قصد ولو قال طلق
 زوجتي والا فتنتك فان كان الاكراه على ابتاع الطلاق عن المكروه فلا
 يبعد الصحة لانه وان وقع عن اكراه الا انه لا دليل على فساد مثله لا عموما
 ولا خصوصا لان رفع الاكراه في حديث الرفع في مقام المنه وهي
 منتفية في طلاق زوجة الغير ودالة الباب لان شمول المفروض لان الظاهر
 ان المراد من موضوعها هو طلاق الزوج دون الاجنبي وان كان وكبلا

والا كراه على الوكالة لاثاره في البطلان والفروض ان المطلق قد قصد
الطلاق حقيقة فيلزم الصحة وان كان الاكراه على ايقاعه اصالته فيبقى الصحة
على تأثير الاذن في ضمن الاكراه في انتساب الطلاق الى المكره والا
كما هو الظاهر لواجه لما لان مجرد الاذن وان كان بنحو المبلغ لا يوجب
صيرورة الطلاق طلاقه في المفروض الذي هو قصد المكره طلاق زوجة
من اكرهه اصاله لا وكالة بعد البناء على ان الفضولية لا تجري في الطلاق
لان الاذن فيه مثله في غيره من الاعمال التي لا يشك في ان مجرد الاذن
فيها لا يوجب انتسابها الى الاذن فلا الاذن في بد الانتساب ولا الاجازة
اللاحقة تنفع في صحته لعدم مشروعية طلاق الفضولي بحيث تؤثر
الاجازة في صحته كما في المقود ومما ذكرنا يظهر من في كلام صاحب
المسالك فان توجيه عدم الوقوع بعدم القصد في المكره والاعتراض عليه
بكفاية قصد الامر مع انه فاسد من اصله لا يرتبط بالجهة المهمة كما ان
دعوى الوقوع لكون الاكراه كذلك المبلغ في الاذن كما اختاره ليس في
محالها لان الاذن كما عرفت لا يوجب الانتساب الى من اكره بحيث يصير
الطلاق طلاقه وان كان يوجه في الجملة بنحو من النائية كما في بنى الامير
المدينة ونحوه مما يستند الفعل فيه الى غير المباشر بمجرد كونه هو الامر
اذ لا بد في الطلاق من رعاية اكثر من هذا الانتساب لان الطلاق
بيد من اخذ بالساق فلا بد من صيرورته فعلا له وهو لا يحصل مع عدم
المباشرة الا بنحو الوكالة وان كانت بالا كراه لان الوكيل كالاتي
صدور الفعل بخلاف الاذن وان كان في صورة الاكراه لا يوجب كون الفعل
صادرا من الاذن الا ان يقال انه لا دليل على لزوم ذلك اذ غاية ما يدل
عليه النبوى خصوصا بعد ما عرفت من قوة احتمال ان يكون المحصر

بالإضافة الى الزوجة لا مطلق الغير ان السلطان على الطلاق هو الزوج
 لا انه لا بد ان يكون الطلاق طلاقه مباشرة او تسبیب كالمباشرة في
 صيرورة الفعل فله فاذا كان صدور الطلاق في الخارج باذن بل بالزم
 واكرام من الزوج كان صدوره من الغير من فروع سلطته فيكون
 الطلاق له وان لم يكن طلاقه فوزان الطلاق بيد من اخذ بالساق وزان
 الناس مساطون على اموالهم في اثبات السلطنة للمالك المال والبضع فكما
 ان غير مالك المال اذا عقد على مال غيره بببيع ونحوه ينفذ اذا كان باذن
 منه لانه نشاء عن سلطته فكان له وباذن منه وان لم يصدر عنه وان لم
 يقصد البائع الاجنبي كون البيع عن المالك فكذلك غير مالك البضع
 اذا طلق زوجة غيره باذن منه وان اوقفه اصالة لان ايقاعه بسلطنة منه
 ونفوذ من ارادته في امر الطلاق فلا يمنع عدم صدق الوكالة منه عن
 صحة الطلاق فامل ثم ان هذا كله اذا كان الاكرام بباطل واما اذا كان
 بحق فالظاهر انه لا خلاف في صحته لعدم شمول ادلة الاكرام لمثلها لظهورها
 في غيره كما لا يخفى (الرابع) المقصد الى معنى الطلاق بانشاءه وتحققه في
 الخارج بسببه فلو لم يقصد الاطلاق بل القاء هاتماً او نائماً او لم يقصد المنع من
 لفظه بان استعماله في غير معناه مجازاً او غلطاً او لم يقصد تحقق الفراق بذلك بان
 انشاء الطلاق هزلاً او مدارة لامله كما في الخبر لا جدالم يصح وبطل
 على ذلك مد الاجماع النص المستفظة التي منها قوله لا طلاق الا
 لم اراد الطلاق وقوله لا طلاق على سنة وعلى طاهر غير جماع الابنية
 ولو اراد الطلاق لم ينوط طلاق لم يكن طلاقه طلاقاً وقوله لمنه ودين
 يونس انه عن طلاق زوجته مداراه لاخته وخاله حيث الحنا عليه
 بطلاق زوجته الاخرى غير بنت خاله ولم يرد الطلاق حقيقة اما بينك

وبين الله تعالى فليس شيء ولكن ان قدسوك الى الساطع انما ذلك
واما ما روت العامة عن النبي ثمة جدهم جدوهزامت جد الكاح
والطلاق والرجعة فمع انه غير ثابت عندنا يمكن توجيهه بارادة "هزل
في الطلاق المقصود ترتيبه على انشائه فان الهزل كما ياتي في الانشاء على
معنى قصد انشاء الطلاق باللفظ هزلا يجري مع ارادة "طلاق" فقط
ترتب الطلاق عليه لمجرد الهزل والاب فانه حينئذ ليس هازلا في انشائه
لانه يقصد ترتيب الفراق على ذلك خارجا لكن العمدة الى ذلك عن
هزل وامر لا عن الجدل الحقيقي ومن المعلوم صحة هذا الطلاق كغيره من الرجعة
والنكاح لكن يتوجه على هذا المحل انه لا يختص بهذه الثلاثة بل يجري في جميع
المعقود والايقاعات فلا بد لتخصيصها بالذكر وان لم يكن له ظهور في
النبي عن غيرها بناء على ما هو المحار من عدم حجية مفهوم العدد من
نكته ولما ما في المصباح المنير من ان العرب على عادتهم في الجاهلية
كان ينكحون ويطلقون ويرجعون ثم يدعون الهزل في ذلك فابطل
النبي هذه الدعوى بان الهزل مع انشاء النكاح والطلاق والرجوع جدا
لا يقع في دفع ما وقع ولو ادعي عدم قصد الفراق بانشائه او عدم قصد
معنى الطلاق من لفظه فهل تقبل دعواه او هو كغيره من المعقود
والايقاعات في عدم قبول دعوى عدم القصد نسب قبولها ما لم يخرج من
العمدة في محكي المسالك الى الاكثر بل في الجواهر عن ظاهر المبدؤ وطو صريح
لخلاف الاجماع عليه لانه اخبار عن نية التي لا تلزم الامن قبله وبشكل
بانه لا دليل على القاعدة المذكورة في ما كان هناك اشارة معتبرة على
القصد من ظهور اللفظ او الحال الذي لا اشكال في اعتباره في امثال
المقام بل مح بها فيما اذا لم يكن هناك ما يركن اليه العقلاء في الكشف

عن القصد وترتيب اثاره والا كان مما يعلم من غير
 قبله ولا ينحصر السبيل في الكشف عنه بالاخبار به فليست هي
 قاعدة معتبرة بنحو العموم اذ من المعلوم ان خروج العقود وغير الطلاق
 من الايقاعات لاجل عدم جريانها بنفسها لا انتفاء ما يتبر في
 موضوعها لا لقيام الاجماع على عدم العمل بها فانه كما عرفت
 اذا استقر ظهور لفظ او حال فلا شك في الركون اليه في ما يكشف
 عنه لانه اشارة الى الواقع يعتبرها الملة لاء في جميع محاوراتهم
 وما لا تهم نعم لو اكتنف بما لا يكشف منه ولو مثل دعويه عدم
 القصد بحيث لم يستقر لفظ او الحال ظهور فيه كان لتلك القاعدة مجال
 من حيث لامادة معتبرة الى الواقع فيكون مما لا يعلم الا من قبله والا
 فاي دليل ينهض على اعتبار تلك القاعدة في مورد نهوض الامارة العقلانية
 التي امضاها الشارع في مواردنا على تحقق القصد مع ان القاعدة لو كانت
 معتبرة مطلقا فلا وجه للتخصيص بضرورة عدم انقضاء المدة لان المناط
 حيث عدم العلم الا من قبله وقد اخبر بنيته التي هي كذلك بمدانها وادق
 تصدى في الجواهري تبعا لغيره لانه يفرق بين الطلاق وغيره من العقود بان الطلاق
 حيث ليس له الا طرف واحد وهو الايقاع من الموقع فلا يجري فيه
 اصالة الصحة بمدد دعوى الفساد منه بما لا يعلم الا من قبله بخلاف البيع مثلا
 اذ يقوم بطرفين هما الموجب والقابل فاذا ادعى الموجب عدم القصد الموجب
 لفساد ايجابه وعدم جريان اصل الصحة تفويه عورض باصالة الصحة في القبول
 الذي هو المسلم ايضا وصحته لا تتوقف على العلم بصحة الايجاب بل يكفي احتماله
 الجامع مع دعوى عدم القصد لان دعواه بمجرد اثارها لا توجب القطع بالنسبة لغير

فاذا جرى الاصل في القبول صح الایجاب ايضا ولا يقبل معه دعوى
 عدم القصد في الایجاب مع احتمال تحقق القصد الكافي في جريان
 الاصل في طرف القبول وفيه انه لا مورد لاصالة الصحة في القبول بعدم
 القاطع باستكماله جميع الشروط المعتبرة فيه التي منها احراز الصحة في
 الایجاب بظهور الحال ونحوه ولو لم يفسد لاصالة الصحة في القبول انما تثبت
 صحته من حيث نفسه وليست صحة الایجاب من اثار صحته شرعا
 حتى تثبت بها وان كانت صحته مما يتوقف عليه صحة القول نظير ما اذا
 شك في صحة الصلوة فان اصابة الصحة وان كانت تقضي بصحتها
 بحيث يترتب كلما كان اثرا لصحتها كعدم وجوب الاعادة والقضاء واستحقاق
 الاجرة اذا كان المصلحة اجيرا فيها ولا يثبت بذلك شرعا كونه متطهرا بحيث
 يجوز له الدخول في صلوة اخرى وان كانت صحة الصلوة متوقفة على
 الطهارة وهذا عند التامل واضح لا يتقرب شبهة فلا تنفع اصابة الصحة
 في القبول لاحراز صحة الایجاب لانهما فعلان مستقلان احدهما قائم
 بالوجوب والاخر بالقابل ولا بد في صحة العقد من احراز صحتهما وصحة
 القبول وان كانت متوقفة على صحة الایجاب لكن ليست من اثار صحته
 شرعا مع ان هذا يجري في غير الطلاق من الايقاعات التي لا تقبل فيها
 دعوى عدم القصد كالاقرار ونحوه بل وفيه النجبة الى ما بعد المدة او مع
 عدمها كطلاق غير المدخول بها والفرق بين هذه الموارد بان دعوى
 قبول في ما لا تكون منافية لحق الغير وتكون من قبيل الاخبار بما تحت
 يده لبقاء شيء من التعلق وفي ما بعد المدة او من لاعدة لها من قبيل
 الاخبار في ما خرج عن اليد لا تنفاه التعلق بالمرء وصيرورتها اجنبية كما
 ان دعوى عدم القصد في الاقرار منافية لحق الغير والمدار في ترتيب الحكم

فيه على صدقته ومع صدقته عرفاً بنفذ لعدم اقرار العقلاء على انفسهم نافذ كما ترى في غاية الضعف والستور ولو ضوح انه ليس من قبيل الاخبار بما تحت اليد بعد انقطاع علاقة الزوجية واما وجوب التعريض مدة المدة فهو حكم شرعي صرف جمل لمراعاة عصمة النكاح ولا يكشف عن بقاء دلالة الزوجية حتى يكون ذلك منشاء لتخصيص الحكم القبول بما اذا كانت الدعوى قبل انقضائها واما في المدة الرجعية فليس المنشاء في قبولها بقاء العلقه بل للحصول الرجوع بها ونحوها من انكار اصل الطلاق بل لعلها كما اعترف به اقوى في الدلالة عليه ولا وجه لما عن المسالك من امكان كون المستند في القبول في خصوص الطلاق قوله في رواية منصور بن يونس التقديم بعد ما سئل عن ايقاع الطلاق مداراة لاهله اما بينك وبين الله فليس بشيء ولكن ان قدموك الى السلطان ابانها منك اذ لا دلالة فيها عليه بل دليل على خلاف المقصود الا ان يكون المراد السلطان الجائر الغير الماتزم بالشرع ثم انه لا خلاف في جواز الوكالة في الطلاق للغائب بل ادعى عليه الاجماع بقسمة واما الحاضر فاشهر وجوازه لا طلاق ادلة الوكالة الشاملة لمطلق العقود والايقات والنصوص الواردة في المقام التي منها قول الصادق في صحبة سعيد الاعرج في رجل يجعل امر امرأته الى رجل فقتل اشهدوا اني جملت امر فلانة الى فلان فطلعتها ايجوز ذلك للرجل قل نعم لعدم التفصيل بين حضور من فوض امر امرأته اليه الظاهر في التوكيل وغيابه لكن ما زلتا خبر زارة عنه ايضا لا تجوز الوكالة في الطلاق وعن الشيخ لجمع بينهما في خلافه وبمبسطه يجعل مادل على الجواز على جوازه في الغائب وخبر زارة على عدم الجواز في الحاضر لكنه كما ترى لا شاهد عليه مع انه كما قبل ليس بحجة لا ذاتا

لضعف السند ولا عرضا لعدم الجابر بل حكم الشهرة على خلافه فالأقوى هو الجواز مطلقا للنصوص المتضدة بإطلاق أدلة الوكالة كما أن الأقوى ذلك في توكيل الزوج لها في طلاق نفسها الذي عن الشيخ المنع عن صحته ولو حال النية لإطلاق أدلة الوكالة وعدم ما يوجب انصرافها إلى غير المفروض بعد العلم بعدم اعتبار المباشرة فيه وفي نحوه من المقود والابقاعات وإن الشارع إنما رتب الأثر على وجوده في الخارج على نحوه انتساب إلى من هو له ولزوم التغير بين الفاعل والقابل مع وضوح كفاية الاعتباري منه إنما هو في ما كان هالك فاعل وقابل كالمقود دون المورد الذي تكون الزوجة فيه . موردا للابقاع لا قبلا ولو فرض لزومه في المطلق والمطلقة كفي اعتباره بعدم كونها بمنزلة الزوج بالوكالة وتوهم اختصاصه بالزوج لقوله الطلاق بيد من أخذ بالساق قد عرفت اندفاعه بما لا مزيد عليه وإن المراد ما لا ينافي التوكيل مطلقا ولو وكلها الزوج في طلاق نفسها بناء على الجواز أو وكل غيرها مطلقا أو مع النية في طلاقها ثلثا فطلعت أو طلقها الوكيل واحدة فالصحة وعدمها واقعا بدوران مدار وقوع الطلاق وكالة منه وعدمه وأما في مرحلة التشخيص فيدور أن مدار الظهور فإن كان على نحو يثبت الوكالة في الواحدة وإن كان التوكيل في الثلث لظهوره في إرادة الثلث المرتبة أو المرسلة على نحو لا تنافي الواحدة لفرض الموكل بحيث لا يكون له فيها التوكيل صح والإسواء لم يكن له ظهور فيه أو كان الظهور على خلافه بطل وأما المكس فيظهر حكمه من ذلك فإن الطلقة الواحدة في ضمن الثلث إن كانت عن توكيل يثبت بالظهور تصح ويبطل ما عداها وإلا كما لو فرض إرادة التوكيل في الواحدة بشرط عدم الانضمام يبطل الجميع فلا بد من ملاحظة الموارد المختلفة بحسب

الفرائن حتى يرتب الحكم على طبق الظهور واما ما يعتبر في المطابقة فأمور
 (الاول) ان تكون زوجة فعلا بلا خلاف في ذلك بل ربما احتدل كونه
 من ضروريات المذهب فلا حكم لطلاق المملوكة ولا الاجنبية وان تزوجها
 بعد ذلك ولا طلاقها معلقا على تزويجها لانه انشاء الفراق عن تواصل
 فلا طلاق الا بعد سبق النكاح كما في النصوص خلافا للامة فجوزوه
 كذلك مع ان في نصوصهم كما قيل ما يدل على خلاف ذلك (الثاني) ان
 تكون الزوجية بالمقد الدائم فلا طلاق للامة المحللة ولا المتمتع بها وعلل
 بعدم اندراج الاول في اسم النكاح الذي لا بد من سبقه على الطلاق
 وان باق النصوص النافية للطلاق قبله الى النكاح الدائم او ظهور ما دل
 على حصر طلاقها في انعضاء شرطها وفيها نظرو في الجواهر بعد في الخلاف
 ودهوى الاجماع انه لم يحضرنى من النصوص ما يدل على عدم وقوع
 الطلاق بالمتمتع بها وتمسك بما سمعت من الوجهين في عدم انطلاق فيها
 ولكن يدل عليه خبر الصبقل الذي ذكره هو في مسئلة شروط المحال
 بعد التحريم وساقه في اشتراط كون المقعد دائما قال قلت لابي عبد الله رجل
 طلق امرئته طلاقا لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره في تزوجها رجل
 متمتع اتحل للاول قال لا لان الله تعالى يقول فان طلقها فلا تحل له والمتعة
 ليس فيها طلاق وفي الوسائل في باب جواز التمتع بازيد من اربع
 وان المتعة ليست من الاربع التي لا تجوز الزيادة عليها رواية محمد بن مسلم
 عن ابي جعفر في المتعة ليست من الاربع لانها لا تطلق ولا ترث وانما هي
 مستأجرة فلا حاجة مع هذه وغيرها الى دعوى الانصراف في النصوص
 الدالة على عدم وقوع الطلاق الا بعد النكاح الى الدائم منه (الثالث)
 طهارتها من الحيض والنفاس فلا يصح الطلاق في احدهما بلا خلاف

ظاهرا والنصوص به مستفيضة ولا ثمرة لا كلام في ما ليعتدما او شرطية
 الخلو منهما ولزوم احراز عدمهما او الخلو منهما مع الشك على الوجهين فان
 الحالة السابقة ان كانت هي الطهارة استصعبت وصحح الطلاق سواء في
 ذلك الوجهان وان كانت احدهما استصحب وبطل من غير فرق بين
 الوجهين واما مجهول الحال فلاصل اخر غير الاستصحاب يمين به احدهما
 الا اذا ثبت بقاء العقل على عدم الاعتناء باحتمال المانع وان لم يعلم الحالة
 السابقة وهو غير معلوم ومنه يظهر ان ذلك ليس مظهرا لثمره بينهما كافي
 الجواهر حيث رتب بطلانه على الشرطية في مجهول الحال نظرا الى احراز
 عدمهما بالاصل فيه لو كانا مائنين بخلاف الشرطية فان الاصل لو كان
 هو الاستصحاب فالنقض الجمل بالحالة الاولى وان كان غيره فلم يعلم دليل
 على اعتباره لامن بقاء العقل ولا من غيره نعم لو فرض ثبوت حالة ثالثة
 غير الطهر والحيض او النفاس فمع الجمل بالحال يمكن استصحابا ويمحز
 به عدمهما كما لو استصعبت الطهارة المعلومة سابقا لكونها مقطوع الانتفاء
 فيظل الطلاق جنتذ على الوجهين لعدم احراز شيء من وجود الشرط
 او عدم المانع ولا اختصاص لبطلانه بما اذا كان الخلو شرطا كما زعمه
 ولا فرق فيهما بين ما ثبت منهما خارجا او شرعا فالبيض المتخلل بين الدمين
 او ما تغتاره المستمرة من الايام كالحيض الواقعي في عدم صحة الطلاق
 فيه لان معنى الحكم بالحبيضية شرعا ترتب ما بالحيض الواقعي من الاحكام
 والاثار التي منها عدم صحته فيرتب كما يرتب غيره منها توجب ترك
 العبادة وحرمة الوطى وهذا بخلاف انتفاء الحقيق المحكوم عليه بانتفاء
 الحيض ووجوب النكاح فان وجوبه لاجل العبادة التي لا تجب الا مع

النقاء عن الحيض غاية الامر ثبوت حدث لا يجوز معه الدخول في العبادة الا بالنسل وليست حالة الحيض المانعة عن ايجاب العبادة باقية في حال عدم انفصال كبتائها حقيقة مع البياض المتخلل او الحمرة في ما تخاره من الايام وما يام الاستظهار فان ظهر حال الدم من حيث الحيض بالوقوف على المشرة او من حيث عدمه بالتجاوز عنها فلا اشكال لانكشاف وقوع الطلاق في الحيض فيبطل او في الطهر فيصح وان كان الطلاق فيها معلما على الطهارة ووافيا لعدم كونه من التعليل المضرب هو كالتالي على كونها زوجة الغير المنافي لتنجيز الطلاق في موضوعة الصحيح ولو فرض بقاء اشتباه حاله وجه لم يصح لعدم احراز الشرط او انتفاء المانع وكيف كان فلا خلاف في اعتبار هذا الشرط في الجملة لكن يستثنى من ذلك غير المدخول بها والحامل والغائب عنها زوجها في الجملة وبذل على ذلك مضافا الى الاجماع المحكي بتسميه هذا النصوص الواردة في الجنس الانثوي بطائفة على كل حال المراد منها ان المذكورات فيها ممن لا حالة معها وان كانت الثلثة منها وهي الصغيرة والبالغة وغير المدخول بها مما هي طاهرة عن الحيض كما في الاولين او عن المقاومة كما في الاخيرة لكن لا يمنع ارادة ذلك بملاحظة انضمام هذه الثلثة شمول العاليتين من اتطهر والحيض في ما تجريان فيه ومعه تقع المراضة بينهما وبين اطلاقات بطالان الطلاق في احدي العاليتين بالعموم من وجه وتنفذ نصوص الجنس بالاظهري ولا وجه لما في الجواهر من كون التراض بالعموم المطابق بدعوى انسباق خصوص هذا الحال من عموم كل حال فان ذلك لا يجتمع مع الجميع لمشتمل على من لا طمئ لها بل هو كما عرفت كناية عن عدول جود الحالة المانعة منها الذي لا يتنافى ارادة العمول

للظاهر والحيض في ما يجري اياه فيه لكن قد يشك كل ما ذكرنا به لعدم وضوح
 بظهورية هذه النصوص عن تلك الاطلاقات اذا لم بدع اظهرتها منها
 بملاحظة ترك الاستفصال في بعضها كرواية الحاي قال سئلت ابا عبد الله
 عن رجل طلق امرئته وهي حائض فقال الطلاق لغير السنة باطل كما
 لا مجال لترجيحها عليها سندا بعد تواترهما اجمالا لقطع بصدور البعض
 اجمالا في كليهما ودعوى الحكومة في نصوص الخمس غير مسموعة لعدم
 عدم وجود ما هو ملاكها وهو سوقها عرفا مساق الشرح والتفسير المرجع
 على هذا هو التخيير ويختار تلك النصوص بملاحظة الاجماع ودلى
 اى حال فلا اشكال في الحكم بعدئذ الم اصحاب ووجود هذه النصوص
 التي لو لم تقدم دليلها دلالة فلا اقل من الاخذ بها اختيارا فلو طلق الحاي
 او غير المدخول به - ا - صح - ح الطلاق وان وقع في الحيض وكذا
 الغائب اذا لم يعلم حين طلاق كونها في الحيض وان علم به بمده كما تدل
 عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله في رجل يطلق امرئته وهو غائب
 فيعلم انه يوم طلقها كان طامثا قال يجوز لكن هل يعتبر مضي مدة خاصة
 او لا - ب - كما هو مقتضى نصوص الخمس وغيرها مما ورد في خصوصها
 كرواية محمد بن مسلم عن احدهما قال سئله عن الرجل يطلق امرئته
 وهو غائب قال يجوز طلاقه على كل حال وتعتد امرئته من يوم طلقها وعلى
 الاول فحدها الشهر الواحد او الثلاثة او هي بين الخمسة والسته قد
 اختلفت الروايات في ذلك - ج - في بعضها التحديد بالاول كرواية اسحاق
 بن عمار عن ابي عبد الله الغائب اذا اراد ان يطلقها تركها شهرا ورواية ابن
 سماعة قال سئلت محمد بن ابي حمزة متى يطلق الغائب قال حدثني اسحاق
 بن عمار عن ابي عبد الله وابي الحسن قال اذا غفى له شهر وفي بعضها

التحديد بالاهلة والشهور التي اقلها الدلالة وبالثلثة في اخر كخير بكير
قال اشهد على ابي جعفر اني سمعته يقول الغائب يطلق بالاهلة والشهور
ورواية جبل بن دراج عن ابي عبد الله قال الرجل اذا خرج مر، منزله الى
السفر فليس له ان يطلق حتى تمضي ثلثة اشهر ومنها ما حددها بـين
الحمة والسنة كرواية اسحاق بن عمار قال قلت لابي ابراهيم الغائب الذي
يطلق اهله كم فيبته قال خمسة اشهر او ستة قال حد دون ذلك قال ثلثة
اشهر ويمكن دعوى ان اختلافها في ذلك قرينة على الاستعجاب سيما
بمد ملاحظة التردد الذي هو في الحقيقة يتنافى التحديد ثم التنزل الى
الى الثلاثة والمدار على عدم العلم بحال الزوجة من حيث كونها في الطهر
او الحائض او في طهر المواقعة او غيرها ولا ينافي ذلك استصحاب كونها
في طهر المواقعة لانه مقطوع بتلك الاخبار اذالة على جواز الطلاق عند
انقضاء المدة المضروبة فيها على اختلافها مع ان الاستصحاب جارفي كلها او
بعضها لاحتمال تاخر الحيض على خلاف العادة فهذه النصوص لا اختلافها في
التقدير لا يصلح لتقييد نصوص الحس وغيرها من المطلقات المشتمل بعضها
على ترك الاستفصال كرواية ابي بصير المتقدمة ورواية محمد بن الحسن
الاشعري قال كتب بعض موالينا الى ابي جعفر عليه السلام ان امرئة
طارقة احدث زوجها فهرب في البلدان فتقع الزوج بعض اهل المروءة
فقال اما طلفت واما رددتك فطافها ومضى الرجل على وجهه فما ترى
للمروءة قال تزوجي رجلك الله فيظهر منها ومن غيرها من النصوص المطلقة
والمقبدة ان المناط عدم العلم بحالها اللازم غالبا للنسبة واختلاف هذه
التقديرات لا اختلاف مراتب الاستعجاب بحسب التاكيد وعدمه ودون
الكل ان لا يراه في اقل مدة ضربت فيها وهو الشهر فقيه شيء من

الحوازة والمنتهمة كل ربا اشهر بذلك في الياس في رواية الحلبي التي هي
من نصوص الخمس عن ابي عبد الله قل لا باس باطلاق خمس على كل حال
الغائب منها زوجها والتي لم تحض فان نفى الباس لا يخلو عن اشمار بثوت
الحوازة ومن هنا يفتح ان ما ذكرنا هو الوجه في التوفيق بين شتات
الاخبار عرفا وفاقا لما عن جماعة منهم المقيّد وسار وابن بابويه وابن
ابي عقيل وابو الصلاح بل ربما استظهر من اطلاق كلهم او بعضهم
جواز الطلاق مع الغيبة وان انحصر امر الزوجة في كونها في طهر
المواقة او في الحيض لكن بما مجرد عدم العلم بكونها في الحيض او في طهر
المواقة وان علم باحدهما اجمالا لا اطلاق النصوص ولا مجال لاستصحاب
كونها في طهر المواقة كما عرفت فلا وجه لما في المحاور من مناقات ذلك
مع استصحابه واما التوفيق بينهما بحمل الشهر على الحد الادنى والثالثة
على الحد الاوسط فيقيد نصوص الغائب بما دل على الحد الادنى ويجوز
بعد هنيه كما عن الشيخ في النهاية وابن حمزة وغيرهما فينا فيه ما دل على
تعيين الثالثة كرواية جبل بن دراج المتقدمة لظهورها في كون الثالثة هي
الحد الادنى لقوله ليس له ان يطلق حتى يمضي ثلثة اشهر بل هو الظاهر من
قوله في رواية اسحاق بن عمار ثلثة اشهر في تعيين الحد الادنى خصوصا
ملاحظة الانتقال من الخمسة الى الثالثة باسقاط الاربعة كما ان التوفيق
بين تلك النصوص المطابقة والمقبدة بحمل الاولى على الغائب عنهما
زوجها في طهر لم يوافقها فيه لو لم يعمل بكونها حائضا وحمل الثانية على
الغائب عنها في طهر المواقة وينزل اختلاف النصوص في تعيين المسددة
على ارادة الانتقال من طهر الى زمان طهر اخر وان لم يجب العلم بمحمول
هذا الانتقال كما لا يخفى عليه المحقق وفيه ولو كان هو الاولى بالاستظهار به

كما في الجواهر مجرد تبرع لاشاهد عليه في الاخبار لحله النصوص من
الاشارة الى كون القبيية في حال طهر الواقعة او غيرها ومما ذكرنا يظهر
الحال في ترجيه اختلافها بكونه باحاط اختلاف عادات النساء في
الحبض بحسب الشهر والثلاثة والاربعة والازيد من ذلك والانقص منه
والمدار على العلم بمقتضى عاداتها بالانتقال من طهر الواقعة الى زمان طهر
اخر وان احتمل مصادفة الطلاق للحبض او بقائها على الطهر الاول واقما
لتاخر العادة اتفاقا فان ذلك يستلزم تنزيل الاخبار الدالة على التحديد
بازيد من الشهر على الافراد النادرة التي ترى الحيض في ثلاثة اشهر او
اربعة اشهر او خمسة اشهر او سنة مرة واحدة وهو مما ياباه مساق تلك
الروايات لورودها في مقام بيان الضابطه كما يكشف عنها قوله في
صحيحة جميل بن دراج المقدمة اذا خرج الرجل من منزله الى السفر
فليس له ان يطلق حتى يمضي ثلاثة اشهر والسؤال في موقة اسحاق بن
عمار الغائب الذي يطلق كم غيبته قال خمسة اشهر او ستة اشهر ولو كان
المراد حصول الانتقال الى زمان طهر اخر بحسب عاداتها التي ربما كانت
في ثلاثة اشهر او خمسة او ستة مرة لم يحسن ضرب القاعدة الكلية بل
كان المناسب ضربها بجمال المدار على الانتقال بحسب عاداتها كيف
ما كانت لاضررها بالنظر الى الافراد النادرة مع انه لاوجه للاقتصار
على هذه التقديرات في الاخبار لوجود غيرها من الافراد التي لا ترى
الحيض الا بعد سبعة اشهر او ثمانية الى سنة كاملة ثم انه لو بيننا على
تقييد تلك المعاملات في الجملة وقتنا ان ظهورها في الاطلاق ليس ما قوى من
دلالة مثل هذه النصوص على التقييد ولم نحملها على الاستحباب باختلاف
مراتبه بحسب الزيادة والنقص في المدة المضروبة فيها فلا بد من ملاحظة
الترجيح او التخيير في هذه المسائل المعروفة من تعارض بعضها مع

بعض في التقييد وليس التقييد بالاقبل كالمشهور مملوءا على كل حال كما
ربما يتوهم لظهور رواية جميل بن دراج المقدمة في نفي الاعتبار بما دون
الثلاثة فلا بد من ملاحظة الترجيح بينها ان كانت والا فالنخبير وتقييد
تلك المطلقات بما اخذ به ترجيحاً او نخبيراً مما دل على الثلاثة او الواحد
ولا ينافيه. في رواية محمد بن مسلم وزرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما
السلام خمس بطلنهم ازواجهن حتى شؤوا نظراً الى كونها نصاً في العموم
بحسب الاوقات فان العموم يحسبها بعد التقييد المزبور انما يلاحظ بالاضافة
الى ما بعد المدة التي قيد بها بحسب دلالة النصوص المفيدة كما يلاحظ
العموم بحسب الاحوال في غيرها من النصوص بالتمسك الى ما بعد انقضاء
المدة ولا غضاضة في هذا التقييد ولا يبعد دعوى ان ما دل على اعتبار
الشهر اقوى في التقييد لانه هو المتبين في ضمن الجميع لما عرفت
من التعارض بينهما وبين غيره مما دل على تعيين الثلاثة بل لتطرق احتمال
الاستحباب في الزائد عليه في ما دل على اعتبار الثلاثة بان يكون هو الحد
الافضل كما ربما يؤيده التردد بين الحجة والسته في رواية اسحاق بن
عمار والنزل فيها الى الثلاثة وربما تنزل الى الاقل منها لوسطه عما دون
ذلك وينض هذا في الحقيقة وجهها للتوفيق عرفاً بين هذه النصوص
المفيدة وعلى كل حال فلو طلق بعد مضي المدة المعتبرة شرعاً بشئ من
تلك النصوص وصادف عدم الحيض وعدم طهر المواقعة فلا اشكال ولا
خلاف في الصحة وكذا لو ان انها في الحيض لرؤية ابي بصير السابقة
او في طهر المواقعة لظاهر هذه النصوص واما لو طأنتها قبل مضيتها وصادفت
موافقة الشرائط ففي صحته اشكال نظراً الى ان اعتبارها لو كان من باب
الطريقة المحضة الى احراز الشرائط لم يصح لو كان بعد مضيتها وبان الخلاف

لأنكشاف فقدها وإن كان من باب الموضوعية الراجعة إلى أن الشارع اعتبر مضيقاً في الغائب بدلاً عن الحيض وطهر الموافقة بأن لا يكون الطلاق في اثباتها فلو وقع فيه لم يصح وإن لم يكن في الحيض أو طهر الموافقة إلا أن يتصور أن يكون اعتبارها بنوع خاص لم يلحظ فيه صرف الموضوعية ولا محض الطريقة بأن لم يقطع الشارع نظره من الواقع بالمرّة ولا انطأ الأمر على تحقّقها وعدمه ولازم اعتبارها بنحو الوساطة هي الصحة قبل مضيقاً لوصاف موافقة الشرائط وبمده وإن خالفها لكنها كما ترى والأولى أن يقال إن المدة كما يعطيه ظواهر النصوص إنما اعتبرت في الغائب الذي يصح طلاقه على كل حال بدلالة نصوص الجنس وقبل مضيقاً يكون صحة طلاقه وعدّه، ما دأثره كغيره مدار وجود الشرائط وعدمه لأنها اعتبرت ظريفاً إلى إحراز حصول الشرائط كما فهمه في الجواهر لتوجه ما عرفت من لزوم عدم صحة الطلاق أو بآثار فقدها إذا طلق بعد المضي فاخبار تعيّن المدة بطلاق الغائب في الحقيقة مسوقة لتقييد الغائب الراجع إلى أن الغيبة المؤثرة في صحة الطلاق على أي حال إنما هي الغيبة المحدودة بمحدّد خاص دون مطلّتها والغيبة الفارقة لذلك الحد المضروب ليست من الحالات التي تستثنى من قاعدة لزوم خلو المطلقة من الحيض والنفاس وطهر الموافقة بل هي داخلة في أقسام المستثنى منه على معنى أن صحة الطلاق فيها وعدمها على طبق القاعدة القاضية باعتبار آثاره وطوله حصلت صح الطلاق والألم يصح ولا ينافي ما ذكرنا من أخصّ خصوص طلاق الغائب أنه إذا أراد الطلاق تركها شهراً أو ليس له أن يطلق حتى يمضي ثلثة أشهر إذا المراد منه أنه مع إرادة الطلاق من غير إحراز الشرائط لا من مضي شهر أو ثلثة أشهر وليس له أن يطلق بلا إحراز حصولها قبل مضي ذلك لأن طلاقه لا يصح ولو

مع حصولها قبل مضيتها ويلحق بالنائب الحاضر الذي لا يحصل اليها بحيث يعلم حبسها وطهرها كما انه يلحق بالحاضر النائب الذي علم بحالها الصحيحة عبد الرحمن سئلت ابا عبد الله عن رجل تزوج امرئة سرا من اهلها وهي في منزل اهلها وقد اراد ان يطلقها وليس يصل اليها ليعلم طهرها اذا طمئت ولا يعلم بطهرها اذا طهرت قال فقال هذا مثل النائب عن اهلها يطلقها بالاهلة والشهور قلت ارايت ان كان يصل اليها الاحيان والاحيان لا يصل اليها فيعلم حالها كيف يطلقها فقال اذا مضى له شهر لا يصل اليها فيه يطلقها اذا نظرا الى غرة الشهر الاخر بشهود الحديث حيث يظهر منها ان المناط في النائب الذي يصح طلاقه على كل حال عدم التمكن عادة من العلم بحالها من حيث الطهر والحيض واذا وجد في الحاضر كان بحكم النائب في صحة الطلاق على كل حال بعد مضي شهر لئوما او ثلاثة استحبوا كما هو وجه التوفيق بين قوله يطلقها بالاهلة والشهور وقوله اذا مضى له شهر والمراد من قوله اذا نظرا الى غرة الشهر الاخر غمرته بحسب الشهر العددي لا الهلالي والادبما نقص عن الشهر اذا لم يكن مبدء المضي والاعتزال عنها الفترة من الشهر الاول كما لا يخفى (الرابع) ان تكون معتبرة من المواقمة التي واقمها بها في طهرها باتفاقها الى طهر اخر غيرها بالحیضة او المدة في النائب فلو طلقها في طهر المواقمة لم يصح بلا خلاف وتدل عليه النصوص المستفيضة التي منها رواية زورارة محمد بن مسلم وبكير وغيرهم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالوا اذا طلق الرجل في دم النفس او طامها بعد ما غشيها فليس طلاقه اياها بطلاق ورواية اليسم قال سمعت ابا جعفر يقول لا طلاق الا على السنة ولا طلاق الاعلى طهر من غير جماع الحديث ويستقط اعتبار

ذلك في اليائسة والضعيرة والحامل بلا خلاف ظاهر في شيء من ذلك
لنصوص الخمس المتقدمة ولا يعتبر في صحة طلاق الحامل كذلك استبانة
الحمل كما عن السيد في المصابيح فلو طلقها مع عدم الاستبانة وانكشف
وقوعه في الحمل صحح واما ما في صحيحة اسماعيل بن جابر الجعفي ومحمد بن
مسلم ووزارة من تقييد الحامل بالمستئين في الثانية والمتبين في الاولى فلا
دلالة له على المطلوب لقوة احتمال ان يكون الاستبانة قد اخذت فيه
على نحو الطريقة لا على نحو الصفتية كما هو المتعارف في امثال الموارد مما
رتب الحكم فيه على الواقع ويقيد الموضوع بالطريق الذي لا بد من الركون
اليه في مقام الاحراز للخروج عن الاصل القاضى بعدم تحققة عند الشك
كما في المقام فان الاصل يقتضي عدم الحمل ومنه يظهر سقوط الاستدلال
بهما على اشتراط الصحة بها كما عن المصابيح ولو سلم دلالتها فلا يبعد
كون ظهور المطلقات من نصوص الخمس اقوى من ظهورهما في التقييد
وربما يتوهم دلالة رواية اسحاق بن عمار عن ابي الحسن الاول قال سئلته
عن الحبلى تطلق الطلاق الذي لا تحمل له حتى تنكح زوجا غيره قال نعم
قلت الست قلت لى اذا جامع لم يكن له ان يطلق قال ان الطلاق لا يكون الا
على طهر قد بان او حمل قد بان وهذه قد بان حملها على اشتراط ظهور الحمل
في صحة الطلاق ولكنها عند التأمل اضعف من الصبيحتين المتقدمتين
من حيث توهم الدلالة فان صدرها من جهة عدم التفصيل دليل على
الخلاف حيث نشأ عن طلاق الحبلى فاجاب بصحة طلاقها من غير
تفصيل بين من استبان حملها وغيرها ثم توهم السائل المناقاة بينه من
حيث اطلاق الحكم لما لو كانت في طهر المواقفة وبين ما سمعه منه من عدم
جواز الطلاق اذا جامعها فاجاب بان الطلاق لا يكون الا مع طهر قد بان

او حمل قد بان في مقام بيان ان الطهر من غير المواقعة انما يعتبر اذا لم يكن في حمل
قد ظهر وهذه المرتبة التي طلقت وهي في طهر المواقعة قد بان حملها حال الطلاق
فايس المراد ظهور الحمل حال الطلاق بل ظهر ان الحمل كان حال الطلاق وان
لم يكن الظهور حال الطلاق فلا ينافي صحة الطلاق اذا بان بعد ذلك
تحقق الحمل سابقا وان لم يكن بينا وقت الطلاق وان كان احراز صحة
ذلك من حينه لا يكون الا باحراز الحمل لان الاصل عدمه فالمراد من
قوله ان الطلاق لا يكون الا مع طهر قد بان او حمل قد بان توقف احراز
صحته على ظهور الطهر او الحمل كما يشهد بذلك اعتبار الظهور في الطهر
مع انه لم يقل باعتباره فيه احد لا توقف تحقق الطلاق واقعا على ظهور
احدهما بحيث لو طلق مع عدم ظهور الحمل وان كان مع تحققه واقعا بطل
نعم لو طلق مع الشك في الحمل لم يحكم عليه بالصحة فعلا لاسالة عدم
الحمل فان استمر الاشتباه بقي غير محكوم بالصحة وان ظهر الحمل علم
انه كان صحيحا من اول الامر لوجود الشرط واقعا وهذا غير الحكم عليه
بعدم الصحة فلا دلالة لهذه الرواية وسابقتها على اشتراط ظهور الحمل
ولهذا لم يصرح احد من الاصحاب غير السيد بالاشتراط المزبور وان
وقم في كلام التقييد به لانه مجرد الموافقة في التعبير لما في
الصحيحين وليس الوجه في ذلك الا عدم ظهورهما في التقييد لعدم
التنافي بينهما وبين غيرهما من المطلقات لانها من المثبتات ولاتنافي
فيها في مقام الانبات ولعل النكته في ذكر القيد هو ما عرفت من توقف
احراز الصحة لانفسها على ظهور الحمل من ان لو فرض ذلك فقد عرفت
ان ظهورهما ليس باقوي من ظهور غيرهما في الاطلاق ومما ذكرنا ينقدح
ما في الاستدلال عليه على ما حكى عن المصاييح ان الطلاق الوائم على

غير السنة باطل عندنا وطلاق المرأة في طهر الواقعة مع عدم ظهور حملها محرم قطعا اذ لا مسوغ له فيكون باطلا فانه ان كان مخالفته للسنة من جهة اعتبار ظهور الحمل في صحة الطلاق شرعا فهو اول الكلام وان كان من جهة حرمة تكليفها فهو مع ان الحرمة التكليفية بمجرد اياها لا يوجب البطلان انما تكون اذا قصد به التشريع واما اذا قصد الطلاق على تقدير حملها في الواقع صح مع المصادفة له غاية الامر انه لا يحكم عليه بالصحة فعلا لم ينكشف الحمل ثم انه مما يستثنى عن كلية هذا الشرط المستترية التي هي في سن من تحيض ولا تحيض لكون بعد مضي ثلاثة اشهر من اعتزالها لصحيفة اسماعيل بن سعيد الاشعري سئلت الرضا عليه السلام عن المستترية من الحيض كيف تطلق قال تطلق بالشهور ومروسل المطا المنجبر بالعمل عن ابي عبد الله عليه السلام بثلاثة عن المرأة يستتاب بها ومثلها تحمل ومثلها لا تحمل ولا تحيض وقد واقها زوجها كيف بطلتها اذا اراد طلاقها قال ليسك عنها ثلاثة اشهر ثم يطلتها ولا يلحق بها من تعاد الحيض في مدة تزيد على ثلاثة اشهر وفاقا للمسالك وغيره لعدم شمولها للوضوح عدم صدق المستترية عليهما مع اعتبار الحيض في الجملة وان كان بعد مدة تزيد على ما ينتظر فيها المستترية وهي ثلاثة اشهر سيما بملاحظة قوله في الثانية ومثلها لا تحمل ولا تحيض لظهوره في عدم تحقق الحيض مطلقا لحاقة او لعارض لا عدمه بالنظر الى عادة غالب النساء فلا تشمل من تحيض في كل اربعة اشهر مثلا (الخامس) تعيين المطلقة ان كانت غير متعينة خارجا كما اذا لم يكن له الا زوجة واحدة فقال زوجتي طالق فانه لا يحتاج الى التعيين لعدم الابهام المحوج اليه واما مع التعدد وعدم التعيين ولو قصدا فلا يصح لعدم الدليل على تأثير مثل هذا الطلاق

في ازالة النكاح وحصول انفراق اذلا اطلاق او عموم في جانب الاسباب
ليتمسك به في صحة مثل هذا السبب والتمتع من السبب غيره بل
هو الذي يساعد عليه الدف والمقلاء لان الطلاق هو ازالة عقد النكاح
التي هي مرتبطة بالمدين الخارجي وازالتها لا تكون الا بتملقه بالتمتعين
خارجا او جلا لا من جهة ان الطلاق من توابع النكاح كما قيل لعدم
الملازمة بين لزوم تعاق النكاح بالمعين ولزوم تعلقه به بل لانه من
الاعتبارات الثلاثية التي لا تكاد تصح الا مع تعلقه بالمعينة التي تعلق
بها الزوجية وان كان فيها ما يصح في غير المعين كالحرية بناء على عدم اعتبار
التعيين في المتق اغليب جانبها على الرقية المفتضى للاكتفاء به بل يشهد
بذلك اعتبار حضور الشاهدين شرعا في الطلاق المشرى باقتضاء المصلحة
ومضوح الطلاق وعدم خفاء امره المنافي لعدم التعيين وتخيير من اسلم
على ازيد من اربع وان ثبت بتطابق النصوص والفتاوى عليه الا ان
الحاق المقام به قياس لا نقول به ومما ذكرنا يتفدح الوجه في عدم الاكتفاء
بالتعيين بمجرد المقصد من دون اقتران باللفظ الدال عليه لعدم الدليل على
صحة مثل هذا الطلاق لما عرفت من عدم عموم او اطلاق ينفع في
اثبات صحة مثل ذلك بل ربما يستظهر اعتبار التعيين اللفظي من قول
ابيجعفر في صحيح محمد انا الطلاق ان يقول لها من قبل العدة بعد
ما طهر من حيضها قبل ان يجامها انت طالق او اعتدي وقول ابي الحسن
في ما كتبه الى محمد بن احمد بن المطهر في جواب كتابه انظر الى علامة
ان كانت في واحدة منهن فتقول اشهدوا ان فلانة التي بها علامة كذا وكذا
هي طالق وان كان في ظهورهما نظرا سيما الاخير لقوة احتمال ان يكون
المراد عدم لزوم التعيين بالاسم كما توهمه السائل وكفاية تعيين واحدة منها

بالدلالة الخاصة بها من خصوصية ثوبها أو شكلها ونحوهما وليس في مقام بيان اعتبار التمين اللفظي وعلى أي حال فلو قال وله زوجتان أو زوجات زوجتي طالق فإن أراد طلاق واحدة مبهم من جميع الجهات بطل قطعا وهو المحكى من المفيد والمرضى وابن ادريس والشيخ في أحد قوليه بل نسب ذلك إلى المشهور بل عن الانتصار ومحكى الطبريات الإجماع عليه لعدم التمين الذي يشك معه في تأثير مثله في الطلاق وليس في البين عموم أو إطلاق فيستصحب النكاح لاشك في ارتفاعه بمثله وحكى عن الشيخ في مبسوطه الصحة حينئذ وتستخرج المطابقة بالقرعة واستقر بها المحقق في الشرايع بل من الفاضل والشهيد ذلك لكن مع إحالة التمين إلى اختياره لا إلى القرعة كما هو المحكى عن أبي حنيفة وأصحابه وغيرهم من أكابر العامة وكذلك لو قصدت ملق الطلاق بما هو مدلول اللفظ وهو طبيعة الزوجة من غير نظر إلى الفرد أصلا وإن كانت في الخارج متحدة معه ويكون التوجيه إليها ساريا إلى الأفراد من جهة نبوت هذا الاتحاد وأمله لذلك أفتى مالك على ما حكى عنه بوقوع طلاق الجميع حينئذ لأنه لا دليل على صحة اعتبار تمام الطلاق بالطبيعة ولا يقاس بالملكية ونحوها من الاعتبارات التي صحح انتزاعها في مورد السكلي بعد توافيق العرف وأشرع عليه المقنود في المقام نعم لوجمل المفهوم سرآنا للأفراد وقصد إيقاع الطلاق على الأفراد المندرجة تحت المفهوم الذي لوحظ سرآنا لها أمكن دعوى الصحة لأنه حينئذ طلاق لجميع الزوجات بمباراة جامعة لها فهو في قوة أن يقال هند وزينب وسعدى مثلا فلا إشكال فيه حينئذ من حيث التمين لا قصد إليه حقيقة غاية الأمر أنه جمع الكل تحت عنوان واحد ولو اشكل كان الإشكال من حيث عدم صراحة الصيغة

في طلاق الجميع وانه لابد من الاتيان بصيغة الجمع وهو خارج عن مفروض البحث لكن هذا غير ايقاع الطلاق على الطيعة على ان يكون النظر في ذلك جعل الطيعة محطاً لانشاء الفراق فانه وان كان يستلزم سريان الطلاق الى جميع الافراد لعدم لحاظ الطيعة مهمة بل بوجودها السمي الملائم لها هي هذا الوجود متعددة مع افرادها الا انه كما عرفت لادليل على مثل هذا الاعتبار في الطلاق كالنكاح وان ثبت في غيره وهو كاف في بطلانه ببركة الاصل وعلى تقدير الصحة في هذا الفرض او سابقه فلا دليل على مشروعية القرعة في مثل ذلك اذ لا يشبهه بين المطلق وغيره اذ لم يقصد واحدة معينة في نفسها مشبهة بغيرها على كلا الوجهين اما على الثاني فواضح واما على الاول فلقصود الواحدة المرددة الغير معينة حتى في الواقع وان كان هو بنحو الترديد المصداقي لا المفهومي كما زعمه في المجواهر حيث ذكر ان الاحدية ونحوها من الامور الانزاعية الوهمية الا ان يقال ان القرعة انما يتمسك بها لكون المشتبه اعم من ذلك ومن المشكل او بل لحاظ وقوع المشكل . وضوحاً في بعض ادلة اعتبارها ومنه يظهر الحال في ارجاع امر النعنين الى الاختيار الذي لادليل على اعتباره على ان البحث في ذلك خارج عن موضوع الكلام كالبحث في قبول تفسير المطلق لوني واحدة معينة لانه مما لا يعلم الا من قبله مع امكان ان يقال ان الاولى بناء على صحة الفرض التمسك في ذلك بقاعدة من ملك شيئاً ملك الاقرار به ومنه يظهر الحال في ما عنونوه من انه لو قال هذه طالق او هذه وهذه طامت الثالثة بقينا بناء على كونها معطوفة على تمام الجملة السابقة فانه راجع الى تشخيص ظهور اللفظ فان استظهر من العبارة كونها معطوفة على تمام الجملة المشتملة على الترديد صح الطلاق فيها بما لحصول النعنين

ويكون الصحة في حداى لردتين من فروع القرض المتقدم وان استظهر
 كونهما معطوفة على الشق المعطوف بنحو التردد كان التردد بين المذكورين
 والاخيرين فيدخل في القرض السابق من حيث الصحة والرجوع الى التمرة او
 الاختيار وعددها المذمومين ومما ذكرنا يظهر الحال في جملة من الفروع التي ذكرها
 في هذا المقام مما يكون البحث فيه راجع الى تشخيص ظهور اللفظ وتعيين المراد
 منه مثل ما اذا نظر الى زوجته الى الاجنبية وقال احديكما طالق او كان
 له زوجة وجارة تسمى كل منهما بسعدى وقال سعدى طالق ونحو ذلك مما قد
 عرفت ما هو حقيقة الحال فيه ولا كرامة في ذكها تفصيلا واطالة الكلام
 فيها بعد خروج البحث في جملة من خصوصياتها عما هو محط الكلام في
 المقام فلا حظ وتدبر واما الصيغة وتفصيل الكلام فيها انه لا ريب في ان
 الاصل الاول يقتضى بقاء النكاح الا مع ثبوت ما علم من الشرع كونه
 منبذ له كما ان الاصل الاول في غير الطلاق من موارد المنود
 والابقاعات عدم ما تقتضيه الا مع ثبوت ما علم تأثيره منها شرعا في الاثر
 المرغوب منها من تملك او فك ونحوهما ولا موجب لانقلاب ذلك في
 المقام الى جواز ازالة قيد النكاح بكل ما دل عليه انشائه لولا الادلة
 الخاصة على اعتبار صفة مخصوصة سوى ما توهمه في الجواهر من
 مشروعية الطلاق الحاصل بتحقيق مسماء بكل لفظ دل على انشائه
 وهو كما ترى مما لا يصلح لذلك فان مجرد المشروعية انما هو في قبال عدمها
 راسا او في قبال عدم مشروعية حل عقدة النكاح بالتقابل وهو اجنبى
 عن صحة التوصل الى ازالتهما بكل لفظ دل على انشائه لجواز مشروعيته
 كذلك ولزوم الاقتصار في التسبب اليه على صيغة خاصة
 كما ان مشروعية البيع مثلا في قبال عدم مشروعية الربي او البيع

بالتأبذه لا ربط لها بمقام السبب كي يتمسك بها في صحة التسبب اليه بكل ١٠ دل على انشاء البيع لا مكان مشروعية جميع البيوع وعدم صحة التوصل اليها الا بلفظ خاص لا يصح انتزاع السبب الا معه ومنه يظهر فساد قلب الاصل فيه وفي غيره من العقود كما توهمه في الجواهر مع ان تحقق مسمى الطلاق بانشائه بكل لفظ دل عليه خلط بين مفهوم الطلاق الذي يقصد انشائه باللفظ المستعمل فيه في مرحلة الانشاء في مقابل الاخبار به المقصود منه الحكاية عن ثبوته في موطنه وبين ما هو الطلاق بالحمل الشايع الذي هو الموضوع للاحكام والاثار شرعا فان مسمى الطلاق الحاصل بانشائه ليس طلاقا حقيقة وانما هو طلاق انشائي يكون اللفظ دخیلا في تحققة بهذا الوجود وهو عند وجود سائر الشروط التي منها قصد التوصل بهذا الوجود الى الطلاق الحقيقي ملة تامة لتتحقق ما هو طلاق بالحمل الشايع فهو بذلك الوجود جزء السبب شرعا وان كان لا ينفك الطلاق بذلك الوجود عن انشائه بكل لفظ دل عليه ولو مع انتفاء جميع الشرائط اذ لا مؤنة له الا قصد تحققة باللفظ في نفس الامر ولا يعمل انفكاك هذا الوجود عن سببه كما في غيره من العقود والابقاعات فمصول الطلاق بذلك الوجود بكل لفظ دل عليه اجنبي عن حصوله بوجوده الواقعي بكل لفظ دل عليه لان الوجود الانشائي ليس طلاقا حقيقة بالحمل الشايع وحينئذ فالاصل الاولي هو بقاء عصمة النكاح الا اذا ثبت سببية شيء لازالها شرعا فان ثبت عموم او اطلاق في جانب السبب او احالة الى العرف مع احراز انهم يقتضون بكل ما يبدل عليه فهو والا فاللازم الاقتصار على ما هو المتيقن تأثيره في ارتقاع عصمة النكاح ولا اطلاق ولا عموم في جانب الاسباب بعد الرجوع الى اخبار

الباب لاث مثل كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه والصبي وقوله انما الطلاق ما ارى به الطلاق من غير استكراه لا نظره الى السبب بل المراد ان الطلاق الحق. بقى الذى يلحقه اثره لا يكون الامع العقل والبلوغ وقصد التوصل من سببه الصحيح اليه لا ان كل ما انشأ به الطلاق وقصد منه ذلك طلاق نافذ والذى ثبت بمقتضى النصوص تأثيره هو خصوص صيغة انت او فلانة او هذه طالق دون غيرها مما يفيد المحصل منها وان اشتمل على مادة الطلاق نحو انت مطلقة او انت الطالق او طلاق او من المطلقات فضلا عن غيره من نحو انت خلية او برة او بنة او بائن او حرام او قوله نعم في جواب السائل بمثل هل طلقت امرئتك مما يكون صريحا في ارادة الطلاق فضلا عن الكنايات ففي صحيح الحلبي عن ابي عبد الله سئل عن رجل قال لامرئته انت منى خلية او برة او بنة او بائن او حرام فقال ليس بشئ وعن ابن سماعه ليس الطلاق الا كما روى بكير بن اعين انت يقول لها وهي طاهر من غير جماع انت طالق و يشهد شاهدي عدل وكل ما سوي ذلك فهو ملغى وفي صحيح ابن مسلم سئل ابو جعفر عن رجل قال لامرئته انت على حرام او بائنة او بنة او برة او خلية قال هذا كله ليس بشئ انما الطلاق ان يقول لها في قبل العدة بعد ما تطهر من حیضها قبل ان يجامعها انت طالق او اعتدى برى بذلك الطلاق ويشهد على ذلك رجلين عدلين وفي صحيح الحلبي عن ابي عبد الله الطلاق ان يقول لها اعتدى او يقول لها انت طالق واما صيغة اعتدى في صحيحة ابن مسلم فيحتمل ان يكون ذكرها مجرد صحة ضم غير جملة انت طالق بها مع كون المدار في السبب عليها على ان تكون او بمعنى الواو مع احتمال ان تكون كلمة او وقعت غلطا

والأمر في ذلك سهل بعد ما عرفت من الأصل الذي لا مفيد عنه
 إلا بما هو المتطوع تنبيته مع ما عن الانتصار والخلاف من الإجماع على
 عدم وقوع الطلاق بها سيما مع كونها من الكنايات التي نفى الخلاف
 عن عدم وقوع الطلاق بها ومن ذلك يظهر الحال في كلمة نعم في جواب
 السائل بقوله هل طلقت امرئتك كما ربما يدل عليه رواية السكوني
 عن الصادق عن أبيه عن علي عليه السلام عن الرجل يقال له هل طلقت
 امرئتك فيقول نعم قال قد طلقها مع احتمال كون المحكم بالطلاق
 للإقرار به من الزوج لا انشائه بهذه الكلمة فملا كما هو المراد من رسالة
 دشمان عن أبي عبد الله قلت له رجل طلق امرئته من هؤلاء ولي بها حاجة
 قال فليلقها بعد ما طلقها وانقضت عدتها عند صاحبها فتقول له اطلعت
 فإلا فان قال نعم فقد صارت تطليقه على طهر فلعها من حين طلقها
 تلك التطليقة حتى تنقض عدتها فقد صارت تطليقه بائنة بناء على ان
 المراد من قوله حين طلقها تلك التطليقة الطلاق الذي فرض وقوعه في
 قوله رجل طلق امرئته وقوله فتلقها بعد ما طلقها وانقضت عدتها ويكون
 السؤال عن الزوج لتحصيل إقراره بذلك حتى لا يقع بينهما خصومة في
 ذلك كما يرشد إليه قوله في موثق إسحاق ثم يأتيه معه شاهدان والا كان
 الظاهر منه وقوع الطلاق بقوله نعم كما بما يظهر ذلك من قوله فان قال نعم
 فقد صارت تطليقه وقوله بعد ما طلقها وانقضت عدتها عند صاحبها
 لكن مع أعراض المشهور من الأصحاب عن العمل بمثل هذه الأخبار
 على تقدير دلالتها وغيرها مما ورد في تخيير الزوجة ووقوع الطلاق
 باختيارها نفسها مع معارضتها بغيرها مما ينفي التخيير لا يبقى مجال للركون
 إليها بل كل ما كان منها الصريح وأصرح كان اضغف في الحجية مع إمكان

الجمع بين ما دل على جواز التخيير ونفيه بحمل ما دل على نفيه على ارادة
عدم جواز تولي الزوجة للطلاق على ان تكون الولاية على الطلاق
بيدها وحدها دل على جوازه على جوازه بنحو الوكالة على ان تخيرها في ذلك
توكيلا لها في الطلاق لصحة التوكيل بمثل ذلك وعدم لزوم التصريح
بالوكالة ويكون اختلافه في كون الطلاق رجيا او بائنا بملاحظة اختلاف
الآوارد من حيث اقتضاها لكونه رجيا او بائنا او كون التخيير سببا مستقلا
في حصول الفراق كالحلع والمبارات واما حمله على التقية فلا وجه له بعد
ورود الروايات الكثيرة النافية للتخيير وانه كان امرا مختصا بالنبي واما
تقدم يظهر الوجه في اعتبار العربية مع القدرة كما من المشهور وان كانت
دلالة النصوص المذكورة على ذلك لا تخلو عن مناقشة لان العربية في
الصيغة لعلها لاجل وقوع المحاورة بها لا لاعتبارها فيها وامله الوجه في ما
حكى من الشيخ من الاجتزاء بمرادف الصيغة من كل لغة وكذا الاشارة
الى مع العجز من النطق كما في الاخرس فيصح بالاشارة المفهمة مطلقا
او باخذ مقنعها ووضعها على راسها واعتزالها كما في روايتي السكوني وابي
بصير من الصادق عليه السلام بل هو مقتضى الاخذ بالمتيقن في الخروج
عن الاصل الا ان يستظهر منهما ان المراد ذكر تلك الكيفية من باب انها
احدى افراد الاشارة المفهمة او اظهرها والمسدار على مجرد افهام انشاء
الطلاق من الارادة بالاشارة واما الكتابة فلا خلاف ولا اشكال بمقتضى
النصوص الدالة والخاصة في عدم الوقوع بها في الحاضر واما الغائب فلا
يبعد القول بصحته بها فيه لصحيح الثمالي سئل ابا عبد الله عن
رجل قال لرجل اكتب يا فلان الى امرئتي بطلاقها او اكتب الى عبدي
بعتقه يكون ذلك حلالا ومتنا فقال لا يكون طلاق حتى ينطق

به لسانه او بخطه بيده وهو يريد به الحلاق او العتيق ويكون ذلك منه
بالاهلة والشهور ويكون غائبا عن اهله لعدم ثبوت اعراض الاصحاب
منه بعدم عمل جملة من القدماء به كان حمزة وابن البراج والشيبخ في النهاية
على ما حكى عنهم وقوة دلالة على الاكتفاء بالكتابة مع غيبة الزوج
فيقيد به النصوص الدالة على عدم الجواز بها مطلقا كما هو الذي يساعد
عليه العرف في مقام الجمع ولا وجه للطرح او الجمل على التقية او غيرها
من الجامل التي لا محوج اليها بعد صلوح الرواية للمقاومة مع النصوص
المطلقة سند او دلالة ثم انهم ذكروا انه يشترط في الصيغة التجرد عن
التعليق على الشرط او الصفة بل في الشرايع عدم الوقوف فيه على مخالف
من الاصحاب بل من جماعة دعوى الاجماع عليه وربما يستدل به بظهور
النصوص الحاصرة ومما افاد التعليق لقاعدة عدم تاخر المعلوم عن علته
لان الـ بب الشرعي كالمعقلى في ذلك الا ما خرج بالدليل بل هو شرط
مخالف للكتاب والـ نة بعد ظهور الادلة في ترتيب الاثر على الـ بب الذي
هو الصيغة وشي من ذلك لا يصاح للاستدلال اما نصوص المحصر فلان
الظاهر منها هو محصر الصيغة في انت طالق في قبال عدم وقوع الطلاق
بغير هذه الهيئة من نحو مطلقه والطلاق ونحو ذلك وغير مادة الطلاق
من نحو خلية وبرية وبنة وبائن وامثال ذلك ولا تسدل على عدم جواز
التعليق فيها على شرط او صفة واما القاعدة المذكورة فهي مسهلة وليس
في التعليق ما افاد لما لان الصيغة علة لحصول مضمونها دائما والتعليق راجع
الى خصوصية في المضمون وهي الطلاق عند تحقق المعلق عليه فلو حصل
قبله او بعده كان من تاخر المعلوم عن علته واما حصوله عند حصوله فمن

• مقتضى العادة لان الصيغة حينئذ اما تكون منشاء لصحة انتزاع الطلاق عند تحقق ماعلق عليه فعلا كما ان عقد الوصية التمليلية منشاء لانتزاع الملكية بعد الموت والتدبير لان انتزاع الحرية بعده وليس مثل هذا من تاخر الملول عن علته ومنه ينفذ ان مثل الوصية والتدبير ونحوهما ليس خارجا عن هذه القاعدة بالدليل ان كان المراد مما خرج ذلك كما ينفذ منه ان هذا الشرط ليس مخالفا للكتاب والسنة لعدم منافاته لظهور الادلة في ترتيب الاثر على الصيغة التي هي السبب فان الاثر حينئذ يترتب على نفس الصيغة وهي العلة لثبوته في ظرفه وليس اشتراط تاخره الى حصول الملق عليه شرع جديد فلا وجه للاستغراب عما عن ثاني الشهيدين في المالك من الميل الى الصحة مستدلا بهذه الوجوه التي ظهر ضمها كما في الجواهر (فرع) لو طلق ثلثا او ثنتين فان كان بالتركرا مررات او مرتين فلا اشكال ولا خلاف عندنا في عدم وقوع الزائد على الواحدة ووقوعها لوجود المقتضى وعدم المانع كما لا اشكال في عدم وقوع الثلث او الثنتين اذا كان بصيغة واحدة وهل يقع واحدة كما عن المشهور بل ربما حكمي الاجماع عليه او يبطل من اصله كما عن جماعة من القدماء خلاف ناشيء من اختلاف الروايات في ذلك والذي تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الروايات هو البطلان من اصله لو قصد وقوعه بهذا النحو الخاص لعدم تعقل ذلك بعد توقف الطلاق على سبق النكاح المتبني في الفرض لقصد وقوع الطلاقات المتعددة بالرجعة وهو غير معقول فيبطل وصحته واحدة لو قصد الطلاق على كل حال لكن قصد زيادة على ذلك وقوع الثالث فان اذنبه القصد الى الزيادة لعدم

معتوليتها شرعا بل عقلا لا توجب بطلان اصل الطلاق ومن هنا ربما
ينفتح وجه للجمع بين الاخبار الدالة على بطلانه راسا وبين ما دل على
وقوعه واحدة كما في صحيح زرارة عن احدهما رسلته عن رجل طاق
امرئته ثلاثا في مجلس واحد وهي طاهرة قال هي واحدة ونحوه روايته
الاخرى عن احدهما ورواية بكير عن ابي جعفر ان طلقها للمدة اكثر من
واحدة فليس الفضل على الواحدة بطلاق وخبر ابي محمد الواسطي عن
ابي عبد الله في رجل ولي امرئته رجلا ان يطلقها على السنة فطلقها ثلاثا
في مقعد واحد قال ترد الى السنة فاذا مضت ثلثة اشهر او ثلثة قروء فقد
بانت بواحدة وبازاء هذه الروايات مما يفيد البطلان رواية ابي بصير عن
ابي عبد الله من طلق ثلاثا في مجلس واحد فليس بشئ من خالف كتاب
الله رد الى كتاب الله الحديث وما روى عن الصادق عليه السلام اياكم
والمطلقات ثلاثا في مجلس واحد فانهن ذوات ازواج وخبر المستقبل لا تشهد
لمن طلق ثلاثا ومكاتبة عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جملة فذلك روى
اصحابنا عن ابي عبد الله في الرجل طلق امرأته ثلاثا بكلمة واحدة على
طهر بغير جماع بشاهدين انه ازمه تطلقه واحدة فوقع بخطه اخطا وا
على ابي عبد الله لا يلزمه الطلاق ويرد الى كتاب الله والسنة انشاء الله
ورواية هارون بن خارجة عن ابي عبد الله قال قلت اني اتليت
فطلقت اهلي ثلاثا في دفعة فستت اصحابنا فقالوا ليس بشئ الا ان
المرأة قالت لا ارضي حتى تسئل ابا عبد الله فقال ارجع الى اهلك
فليس عليك شئ فيحمل ما دل منها على البطلان وانه ليس بشئ على
ما اذا لم يقصد الا وقوع الطلقات الثلاث دفعة بلا رجوع فانه مستحيل
شرعا وعقلا فيبطل وما دل على وقوع الواحدة على ما اذا قصد ايقاع

الطلاق على كل حال مع قصد وقوع الزيادة على الواحدة فإنه يصح
واحدة لتعق القصد بها ضمنا وانشاء الطلاق خارجا مصاحبا لشرائط
ولم يثبت كون عدم ذكر الثلث في مثل هذه الصورة شرطا لصحة
الطلاق لواحدة او يوفق بينهما بحمل ما دل على البطلان على
ما اذا وقع الطلاق ثلثا في صيغة واحدة كما هو المصرح به في المكتوبة وما
دل على وقوعه واحدة على ما اذا اوقفه مكررا في صيغ متعددة كما هو الظاهر
اذ المصرح في بعض منها كما في رواية عمر بن البراء قال قلت لابي
عبدالله ان اصحانا يقولون ان الرجل اذا طلق امرأته مرة او مائة
مرة فانما هي واحدة فقال هو كما بانكم وبالجملة الوجوه التي يمكن
التوفيق بها بين الروايات الواردة في هذا المقام لا نخرج عن احد
الامور الثلاثة التي هي حمل ما دل على البطلان اذا طلق ثلثا على
ارادة عدم وقوع الثلث بل الواحدة سواء كان في صيغة واحدة او
صيغ متعددة او حمل على ما اذا لم يقصد الا وقوع الثلث بلا رجوع وان
كان في صيغ متعددة وحمل ما دل على الواحدة على وقوعها اذا قصد
الطلاق على كل حال وان قصد الزيادة عليها او حمل ما دل على البطلان
على ما اذا كان بصيغة واحدة وما دل على وقوع الواحدة اذا كان بصيغ
متعددة نعم لا بد من حمل بعضها على بعض الوجوه الاخر كرواية محمد
بن سميد الاموي سئلت ابا عبد الله عن رجل طلق ثلثا في مقعد واحد
قال فقال اما انا فاره قد ازمه واما ابي كان يرى ذلك واحدة ورواية
الصيرفي عن جعفر عن ابيه ان عليا ع كان يقول اذا طلق الرجل المرأة
قبل ان يدخل بها ثلثا في كلمة واحدة فقد بائت منه ولا ميراث بينهما
ولا ربعة ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وان قال هي طالق هي طالق

هي طالق فقد بانت منه بالاولى وهو خاطب من الخطاب ان شئت
نكحته نكاحا جديدا وان شئت لم تفعل ورواية موسى بن اشيم قال كنت
عند ابي عبدالله اذ اتاه رجل فسئله عن رجل طلق امرأته ثلثا في مقعد
فقال ابو عبدالله قد بانت منه بثلاث ثم جاء اخر فسئله عن تلك المسئلة
بعينها فقال ليس بطلاق فاطلم علي البيت مارايت منه فالتفت الى فقال
يا بن اشيم ان الله فوض الملك الى سليمان فقال هذا عطاؤنا فانت اء امسك
بغير حساب وان الله فوض الى محمد امر دينه فقال واما اتيكم الرسول
فخذوه وما نهىكم عنه فانتهوا فما كان مفوضا الى محمد فقد فوض الينا فلا بد
في رواية محمد بن سعيد من الحمل على النقية او على صورة كون المطلق
مخالفا فان الصحة الالزامية التي دلت عليها الاخبار الكثيرة تقتضي
ترتيب اثار الصحة على مثل هذا الطلاق واما وقوع الواحدة فهو بلحاظ
الحكم الواقعي الاول في حق غير الخالف الذي هو المراد بما حكاه عليه
السلام عن ابيه وبجمع بينها وبين ما دل على ان المطلقات ثلثا ذوات
ازواج المنافي للصحة الالزامية بحمل مثل قوله اياكم والمطلقات ثلثا في
مجلس واحد فانهن ذوات ازواج على ارادة بيان الحكم الواقعي الاول
في مورد المطلقات كذلك وان كان الحكم الواقعي الثانوي المجمول بملاحظة
حال المطلق هو الصحة واقعا الزامهم بما التزموا به على انفسهم وبقاء
الزوجية واقعا بحسب الاسباب الاوليه في نظر الشارع لا ينافي جمل مثل
هذا الحكم الواقعي ثانيا على خلافه بحسب اقتضاء الحكم والمصالح واما
قوله لا تشهد لمن طلق ثلثا في مجلس واحد فيمكن ايضا ان يكون
بهذا الاحتياط اذ غاية ما يكون به المراضة هو ظهور
النهي في الفعل منه كظهور مثل قوله اياكم في ذلك فيرفع اليد عنه في مقام

الجمع توفيقا بينه وبين ما يقتضي الصحة الزاما نعم مثل هذه الأخبار بالنسبة الى بيان الحكم الاولى واقما يمارض بظهوره ما حل على وقوع الطلاق الواحد فلا بد من التوفيق بينهما ببعض ما ذكرنا الذي هو اولاهما من الشيخ من حمل ذلك بغيره مما دل على التحذير عن المطلقات ثلثا ونحو ذلك على ما اذا كان في حال الحبس او السكر نوالا كراه ويأتي الوجهان في رواية الصيرفي كما حملها الشيخ على الوجه الاول واحتمل في الوسائل ان يكون الوجه فيه اعتقاد المطلق ذلك لكونه مخالفا لكن يشكل الاول بان التقية لا تنمى في ذلك لان هذا الحكم انما نقله الامام عن علي عليه السلام ولا وجه لما في حكمه الا ان يكون التقية بنقل ذلك عنه عليه السلام مع ان ذيلها يناقض ذلك لان العامة لا يفرقون بين ما اذا كان الطلاق في كلمة واحدة او ثلث كلمات ومنه يظهر عدم استقامة حملها على كون المطلق مخالفا الا ان يحتمل اختلاف الواقعة في الفقرتين كانت الاولى مبينة على التقية او على اعتقاد المخالف والثانية على بيان الحكم الواقعي وقد جمع الراوي بينهما في رواية واحدة ولما رواية الاشيب فيحتمل ان يكون النرض من التفويض في رفع استغرابه من اختلاف الجواب في المسئلة الواحدة هو الاشارة الى ان الاحكام تختلف باختلاف الحالات والمقامات التي تناط بنظر الامام التي منها التقية او كون المطلق مخالفا ونحو ذلك او باختلاف وجود المانع او فقد الشرط وقد علمه الامام وان لم يكن مفروضا في كلام السائل كما يرشد اليه رواية الخراز عن ابي عبد الله قال كنت عنده فجاءه رجل سئله عن رجل طلق امرته ثلثا قال بانته منه قال فذهب ثم جاء رجل اخر من اصحابنا فقال رجل طلق امرته ثلثا فقال ليس

بشيء ثم نظر الى فقال هو ما ترى قال قلت كيف هذا قال هذا يرى ان
من طلق امرئته ثلاثا حرمت عليه وانا ارى ان من طلق امرئته على السنة
ثلاثا فقد بانت منه ورجل طلق امرئته ثلاثا وهي على طهر فأتاها واحدة
ورجل طلق امرئته ثلاثا وهي على غير طهر فليس بشيء وأما قوله وانا
ارى الى اخره فالظاهر ان المراد به ان حكمه عليه بالبينونة بالطلاق ثلاثا
كان مبنيًا على التورية وان المراد ثبوتها اذا كان الثلث على السنة لا مطلقا
كما هو معتقد السائل المخالف بقرينة قول الراوي بعد ذلك وجاء رجل اخر
من اصحابنا وتصريح الامام بذلك في قوله هذا يرى ان من طلق
امرئته ثلاثا حرمت عليه وقد تصدى الامام لبيان الوجه في هذه الاحكام
حتى لا يبتنى الراوى في وسوسة من ذلك كما وقع لابن الاشيم فدفع شكه
بما سمعت في الرواية المتقدمة وببيان الوجه بنحو الحكم الكلى الذى
يستكشف منه ان الموضوع الذى طبق عليه الحكم كان واجدا لما هو مناطه
في روايته الاخرى قال دخلت على ابي عبد الله فسئلته عن رجل طلق
امرئته في مجلس فقال ليس بشيء فانا في مجلسي اذ دخل عليه رجل
فسأله عن رجل طلق امرئته ثلاثا في مجلس فقال ترد الثلاث الى واحدة
فقد وقعت واحدا ولا يرد ما فوق الثلاث الى الثلاث ولا الى الواحد فمن كذلك اذ
جاءه رجل اخر فقال له ما تقول في رجل طلق امرئته ثلاثا في مجلس فقال اذا طلق
الرجل امرئته ثلاثا بانت منه فلم تحمل له حتى تنكح زوجا غيره فانظمت على
البيت ونحيرت في جوابه في مجلس واحد ثلاث اجوبة مختلفة في مسألة واحدة
فقال يابن اشيم اشككت رد الشيطان انك شككت اذا طلق الرجل
امرئته على غير طهر ولنير عذة كما قال الله عز وجل ثلاثا او واحدة فليس
بثلاثة بل طلاق واحد اذا طلق الرجل امرئته ثلاثا وهي على طهر من غير جماع

بشاهدين مدلين فقد وقت واحدة وبطالت اثنتان ولا يرد ما فوق
الواحدة الى اثالث ولا الى الواحدة واذا طلق الرجل امرئته ثلثا على
العدة كما امر الله عز وجل فقد بانت منه ولا تحل له حتى تنكح زوجا
غيره فلا تشكن يا ابن اسيم ففي كل والله من ذلك الحق هذا والجم الذي
يساعد عليه العرف في هاتين الطائفتين هو حمل الظاهر منها على الاظهر
الذي هي الطائفة الدالة على بطلان الطلاق راسا وانه ليس بشيء
فانه في الدلالة على البطلان اظهر مما دل على وقوع الواحدة لعدم وضوح
ظهور ذلك في الرسالة لولم يكن ظاهرا في خصوص المرتبة فلا اقل من
شمولة لها والمرتبة ولو سلم ظهوره في خصوص الرسالة لم يصح لرفع اليد
عن ظهور ما دل على البطلان لكونه اقوى من ذلك فيحمل ما دل على
وقوع الواحدة بقربة ذلك على المرتبة التي لا اشكال في وقوع الواحدة
فيها واما احتمال التقي في بعض هذه الروايات او انتفاء بعض الشرائط
كما ربما يرتكب في المكاتب المتقدمة التي هي كالصريحة في البطلان باحتمال
ان يكون قوله لا يلزمه الطلاق بيانا للخطأ يبنى انهم اخطاؤا في عدم
لزوم الطلاق الثاني والثالث وانه لا يقع الا واحدة بل تنع اثالث ويكون
الافتاء بذلك للتقية او لكون الطلاق مع السكر او الاكراه او عدم الارادة
ونحو ذلك كما عن الشيخ فلا وجه له ومثله من التاويلات التي لا يصاد
اليها بعد وضوح وجه التوفيق الذي يساعد عليه العرف من حمل الظاهر
على الاظهر الذي هو المقدم على غيره من الترجيح بحسب السند والجهة
ومنه يظهر انه لا وجه لتجميع ما دل على وقوع الواحدة بالشبهة بين
الاصحاب قديما وحديثا بعد عمل جماعة من القدماء بالروايات الدالة
على البطلان وعدم قدح مثل هذه الشهرة الغير المعلوم استنادها الى وجه

اطلعوا عليه وكان سببا لاعراضهم عن العمل بهذه الروايات بحيث لو اطلعنا عليه لاعرضنا ومجرد الشهرة رواية او عملا لا يقتضي رفع اليد عما هو الاظهر في الدلالة من الروايات بعد كون الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح سندا اوجهة فالاقوى حينئذ هو القول بالبطلان في المفروض كما حكى عن جماعة من القدماء فلاحظ وتدبر ولو كان المطلق مخالفا معتقدا لوقوع الثالث لزمه ذلك وربما يستدل له بان ذلك دينه لكنه كما ترى انما يقتضي التزامه بذلك لالزومه عليه لعدم الملازمة بين الالتزام الناشئ عن اعتقاده الذي هو مقتضى تدينه بذينه ولزومه عليه واقعا فمجرد كونه ديننا له ليس دليلا على ازومه واقعا كي يكون ذلك حكما واقعا مجمولا في حقه لولا ملاحظة الروايات الواردة في هذا الباب بل لو فرض ملازمة مجرد التدين للزومه عليه واقعا لم يكن ذلك دليلا على صحة الزامه به وترتيب اثار الصحة من غيره على طلاقه كما انه لو فرض ملازمة ذلك لصحة الزام غيره لم يكن ملازما للزومه عليه فلا يصح الاستدلال بما سمعت لاعلى ازومه عليه واقعا ولا على الزام غيره له بل لا يصح الزام الغير له بمجرد ذلك لانه الزام له باسرهاطل لان المفروض كونه على خلاف الواقع ومجرد اعتقاده لا يغير الواقع وان استلزم التزامه به وان اريد من ذلك التوطئة للاستدلال بالاخبار الواردة في هذا المقام ويكون ذلك بيانا للاصغرى لم يصح جملة دليلا مستقلا في قبال التمسك بها كما جعل وعلى اي حال فالروايات الواردة كافية في اثبات الازوم عليه وصحة الزامه به مثل رواية على بن ابي حمزة انه سئل بالحسن عن المطلقة على غير السنة ايتز وجها الرجل فقال الزمومهم من ذلك ما الزموا انفسهم وتزوجوهن فلا بأس بذلك ورواية عبيد الاعلى عن ابي عبد الله قال سئلته عن رجل يطلق امرأته

ثلاثا قال، ان كان مستخفا بالطلاق الزمته ذلك ومرسلة الصدوق عن
ابي الحسن الرضا عليه السلام من كان يدين بدين قوم لزمته احكامهم
الى غير ذلك مما يدل على صحة تزويج المطلقات ثلثا وانهن لا تتركن بلا
زوج وان طلاق الخالف ثلاثا محل لغيره بل مقتضى عمومات جملة منها
عدم الفرق بين الطلاق ثلثا وغيره مما يخالف السنة كالحلف على الطلاق
او ايقاعه في الحيض او في طهر المواقعة او بغير شاهدين بل عدم الفرق بين
الطلاق وغيره مما يدينون به في سائر الابواب كالميراث وغيره ثم ان المحقق
ذكر لو قال انت طالق لاسنة صح وكذا لو قال للبدعة ولو قيل لا يقع كان
حسنا لان البدعي لا يقع عندنا والاخر غير مراد وحكى في الجواهر الحزم
بذلك عن الفاضل ومن تاخر عنه وفيه ان الكلام في ذلك ان كان بعد
الفراغ من اجتماع جميع الشرائط المعتبرة في الصحة من غير جهة التقييد
بالسنة والبدعة والنظر انما هو في تأثير مجرد التقييد باحدهما فلا وجه لقوله
بعد ذلك ولو قيل لا يقع كان حسنا لان البدعي لا يقع عندنا والاخر غير
مراد لان المفروض حيثئذ اجتماع سائر الشرائط التي منها القصد الى
الطلاق الصحيح بل الذي ينبغي التكام فيه حيثئذ هو تأثير مثل هذه
الضمية في البطلان وعدمه وان كان في تشخيص الضمري في مثل هذه
الموارد فمجرد التقييد بالبدعي لا يستلزم اختلال شرط من الشروط حتى
يحسن ان يقال قولنا كليا انه لا يقع لعدم وقوع البدعي والاخر غير مراد
لان مجرد التقييد به لا يوجب انتفاء الارادة واقعا كما ان مجرد التقييد
بالسنة لا يوجب اجتماع بقية الشروط وبالجملة تشخيص الضمري ليس
منضبطا تحت قاعدة كلية فربما تقوم القرينة الحالية في مورد التقييد بالبدعة
على ارادة الطلاق الصحيح كما ربما ينمكس الامر فيقيد بالسنة والقرينة

تدل على ارادة البدعي واذا لم يكن هناك قرينة اصلا وكان الكلام مع
التقيد الزبور ظاهرا في عدم قصده الا الاطلاق البدعي بطل لانه لا يريد
تأثير ما اوقعه في الطلاق بل يريد عدم تأثيره ومما ذكرنا كله ينقدح وجه
المسئلة في الفروع التي ذكرناها في هذا المقلم التي منها انه اوقال انت
طالق في هذه الساعة ان كان الطلاق يقع بك اوقال انت طالق امدل
طلاقا واكمل او احسنه او اقبجه اوقال ملاء مكة او ملاء الدنيا او انت طالق
لرضي فلان او انت طالق ان دخلت الدار وانا منك طالق الى غير ذلك
من الفروع الكثيرة المذكورة في هذا المقام فان المرجع في جميع ذلك
الادلة المتقدمة ان كان الاشكال فيها من حيث الكبرى ومع الشك يرجع
الى الاصل المتقدم القاضي بالفساد في غير ما علم صحته وان كان من حيث
الصغرى فالمدار على احرازها بوجه ولا كرامة في اطالة الكلام فيها فلاحظها
واما ما يعتبر في اصل الطلاق فهو الاشهاد فلا يصح الابه وعلية الاجماع
والكتاب والسنة التي منها قول علي ع في رواية ابن سلم لمن سألته عن
طلاقه اشهدت رجلين عدلين كما امر الله عز وجل فقال لا فقال اذهب
فابى طلاقك بطلاق وقول الصادقين في حصة زارة ومحمد بن مسلم وان
طلقها في استقبال عدتها طاهرا من غير جماع ولم يشهد على ذلك رجلين
عدلين فليس طلاقه اياها بطلاق وقول الباقر ع في حسنتهما ايضا الطلاق
لا يكون بغير شهود وقول الصادق في خبر ابي الصباح من طلق بغير شهود
فليس بشئ الى غير ذلك من النصوص وهل يعتبر في شهادتهما معرفتهما
بالمطلق والمطلقة في الجملة ولو بالاسم والاشارة اولا ببد من
المعرفة التفصيلية اولا يعتبر شئ من ذلك بل يكفي شهادتهما على انشاء الطلاق

مطلقاً وجوه بل أقوال انشأت عن اختلاف الانظار في الاخبار الواردة في هذا المضمار لدعوى ظهورها في اعتبار العلم بالمطلق والمطلقة على وجه يشهد عليهما عند الحاجة كما عن صاحب المدارك في شرح النافع حيث ذكر ان الظاهر من اشتراط الاشهاد اعتبار حضور شاهدين يشهدان وقوع الطلاق والشهادة على وقوعه لا تكون الا مع المعرفة لبشهاد العدلان بوقوع طلاقها مع ان مجرد سماع صبغة لا يعرف قائلها لا يسمى اشهاداً قطعاً ويؤيده ان الاشهاد في الطلاق كالاشهاد في غيره من الدين ونحوه يتوقف على معرفة من وقع منه الطلاق وعليه الطلاق دفعا لما ربما يتفق لاحدهما من الانكار كما ربما يؤمى اليه حسن حران عن ابي عبد الله لا يكون خلع ولا تخيير ولا مباراة الا على طهر من المراءة من غير جماع وشاهدين يعرفان الرجل وريان المراءة ويحضران التخيير وقرار المراءة انها على طهر من غير جماع يوم خيرها فقال له محمد بن مسلم ما اقرار المراءة هنا قال يشهد الشاهدان عليهما بذلك للرجل حذران اناى بعد فتدعى انه خيرها وهي طامث فيشهدان عليهما بما سمعا منها واستدل ايضا على ذلك بمكاتبة محمد بن احمد بن المطهر الى العسكري اني تزوجت نسوة لم اسئل عن اسمائهن ثم اريد طلاق احديهن وتزويج امرئة اخرى فكتب انظر الى علامة ان كانت بواحدة منهن فتقول اشهدوا ان فلانة التي لها علامة كذا وكذا هي طالق ثم تزوج الاخرى اذا انقضت الغدة لكنها كما ترى ناظرة سؤالا وجوابا الى كيفية التعيين المعتبر في صحة الطلاق بعد عدم التمكن من التعيين بالاسم لعدم العلم باسمائهن لا لزوم المعرفة بالمطلقة في صحة الاشهاد فلا دلالة لها على المطلوب كما لا دلالة في حسن حران على ذلك لعدم التعرض للطلاق مع احتمال ارادة الارشاد

الى الاحتياط واتقان الامر كي لا يقع التهم اجر والخلاف بل يمكن منع ظهور الادلة في اعتبار المعرفة التفصيلية لصديق الاشهاد بمجرد المعرفة بالاسم بل يدل على عدم اعتبار المعرفة التفصيلية مصححة ابي بصير المرادى سئل ابا جعفر عليه السلام عن رجل تزوج اربع نسوة في صفقة واحدة او قال في مجلس واحد ومهورهن مختلفة قال جائز له ولهن قلت ارايت ان هو خرج الى بعض البلدان فطلق واحدة من الاربع واشهد على طلاقها قوما من اهل تلك البلاد وهم لا يعرفون المهرثة ثم تزوج امرئة من اهل تلك البلاد بعد انقضاء عدة المطلقة ثم مات بعد ما دخل بها كيف يقسم ميراثه فقال ان كان له ولد فان للمرئة التي تزوجها اخيرا من تلك البلاد ربع ثمن ما ترك وان عرفت التي طلقتها بعينها ونسبها فلا شيء لها من الميراث وليس عليها المدة قال وتقسم الثلث نسوة ثلثة ارباع ثمن ما ترك وعليهن المدة وان لم تعرف التي طلقت من الاربع فسدن النسوة ثلثة ارباع ثمن ما ترك يبنهن جميعا وعليهن جميعا المدة لكن يمكن منع دلالتها على ذلك من جهة عدم سوقها سؤالا وجوابا في صحة الطلاق وعدمها بل السؤال انما هو عن كيفية تقسيم ميراث الزوج الميت بعد وقوع مثل هذا الطلاق منه عند قوم لا يعرفون المطلقة فيمكن ان يكون فرض الواقعة كذلك عند السؤال عن تقسيم الميراث لنسبائهم خصوصياتها بعد سبق معرفتهم بها فيكون ذكر عدم المعرفة في السؤال من حيث الاشكال في تقسيم الميراث لا من حيث الاشكال في صحة الطلاق وعدمها فلا دلالة فيها على عدم اعتبار المعرفة كما استدلل بها صاحب الحدائق وتبعه على ذلك صاحب الرياض كما لا دلالة لادلة اشتراط الاشهاد على اعتبارها بل ربما يدعي ظهورها في الاطلاق الغاضى بعدم اعتبارها راسا

كما اعترف بذلك في الرياض واستند في اعتبارها في الجملة بنحو من
الاسم او الاشارة الى المكتبة المتقدمة التي عرفت عدم دلالتها والى ان
فائدة الاشهاد لا تحصل الا بذلك المدفوع باحتمال كونه لبعض التعبد
فالعمدة في المقام هو اطلاق ادلة الاشتراط فان ثبت ذلك فهو والا فان
كان لادلة الطلاق اطلاق فهو المرجع لو ثبت احالة الشارع في مثل ذلك الى
العرف مع احرار اكتفائهم بمجرد الاشهاد على الصيغة ولو مع عدم العلم
بالمطلق ولا المطلقة فلا اشكال ايضا والا فمقتضى الاصل هو الاقتصار
على صورة المعرفة كما ذهب اليه صاحب المدارك وقد عرفت سابقا بانه
لا اطلاق لادلة الطلاق كما توهمه صاحب الجواهر وبذلك زعم ان
الاصل يقتضي الصحة الا ما ثبت فسادُه ومع ذلك لم يتمسك به في
مثل هذه الفروع بل تمسك باصالة الفساد ولا شيء من الاحالة
واكتفاء العرف معلوم ولا يخفى عدم ثبوت اطلاق ظاهر في ادلة الاشتراط
لان الظاهر كونها مسوقة لمجرد اشتراط صحة الطلاق بالاشهاد لا لبيان
كيفية الاشهاد حتى يتمسك باطلاقها في دعوى الصحة بمجرد سماع
الشاهدين الصيغة وان لم يعرفا واحدا من المطلق والمطلقة بوجه ولو بنحو
الاسم والاشارة بل وان لم يكونا مقبولي الشهادة على احدهما لا مراً لا ينافي
العدالة من خصومة او ابوة او رقية ونحو ذلك بل ولو مع عدم العلم لهما
بكون المطلق زوجا او وكبلا او ولدا بل ولو انشاء بمحض ممن لا يحصر
المطلق ولا يعرفه لمعي ونحوه فهي من حيث النظر الى هذه الجهات
مهمة لى في بعض الروايات ما يابى عن تعميم الصحة الى مثل
للصورة الاخيرة التي لا شهادة لهما فيها الا على مجرد سماع صيغة من

متكلم لا يقدران على تشخيصه بوجه للعمى ونحوه مثل رواية محمد ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال جاء رجل الى علي فقال يا امير المؤمنين اني طالقت امرأتي فقال لك بينة قال لا قال اعزب فانه عليه السلام سئل عن وجود البينة له على طلاق امرئته ومجرد وجود عدلين سمعا متكلمما يقول امرأتي طالق ولا يبصرانه لعمى ونحوه لا يوجب كونه ممن له البينة على طلاق زوجته الا ان يكون المقصود منها البينة في مقام الدعوى لا ما يعتبر في صحة الطلاق لكنه خلاف ما هو الظاهر منها من كونها في مقام عدم صحة الطلاق منه من غير اشهاد كما هو المراد من قوله اعزب لا عدم ثبوت دعوى الطلاق منه مع عدم البينة على دعويه وان صح طلاقه حال وقوعه لعدم الحاجة اليها في مقام الدعوى بل يكفيها اقراره بذلك بل ينافي الاكتفاء بالصورة المذكورة حسن حران المتقدم الذي لا يقدح عدم التعرض فيه للطلاق بعد وضوح اتحاد حكم الطلاق مع الخلع في ذلك ولا اشتماله على التخير الذي لا نقول به ولا اشتماله في اعتبار المعرفة على ما لا يقول به احد كرؤيتهما العرنة واقرارها عندهما بكونها في طهر من غير جماع لان عدم الالتزام بمثل ذلك لا ينافي الاخذ به في ما يتفق على عدم الالتزام به من معرفتهما للرجل بنحو الاسم الاشارة مع افادة التبيين والتمييز بهما كما يقول به صاحب الحقائق والرياض ومنه يقدح كون الخلاف بين الحميد وغيره ممن يقول باعتبار المعرفة في الجملة ولو بنحو الاسم او الاشارة لفظيا فانه لا يظن بصاحب الحقائق الاكتفاء بمجرد الاسم اذا لم يفد تبيينا للمطلقة كما لو ذكرها بالاسم المشترك بين نساته وان قصد به متينا لا من جهة عدم حصول التمييز المتبر في نفسه في صحة الطلاق فانه يكفي فيه التمييز بالاسم

مع قصده بذلك زوجته المينة المسماة بذلك الاسم وان كانت مشتركة
 بينها وبين غيرها بل لعدم حصول المعرفة المعتبرة في صحة الاشهاد وكذا
 الاشارة الى التبريد في التبيين كما انه لا يظن بالسيد الالتزام بلزوم اكثر
 من العلم بالمطلق والمطلقة بنحو يميزان عن التبريد ولو بالاسم المجهود المفيد
 في التمييز وعلى اي حال فالاصل في المسئلة بعد وضوح عدم اطلاق
 نافع في ادلة الطلاق او الاشهاد بمنعنا من التمسك الى غير صورة
 المعرفة بها في الجملة سيما بعد ما عرفت ان الاشهاد هناك لا شاهد في غيره
 من الموارد التي لا يكتفي فيها بمثل المفروض التي سمعتها مما يدعى شمول
 الاطلاق لها ثم ان الادلة كتابا وسنة واجماعا تطابقت على اعتبار العدالة
 في الشاهدين فلا يكتفي بشهادة فاسقين ولا ريب ان العدالة في المقام
 كغيره لا يراد منها الا المصلحة الخاصة التي عرف الطريق اليها بما في
 صحبة ابن ابي ينفور وليس مما يتحقق بمجرد الاسلام كما ربما
 يحتمل ذلك ممن اقتصر على اعتبار الاسلام فبهما كالشيوخ في محكي
 النهاية والقطب الراوندي على ما حكى عنه وان كانت العبارة المحكية
 عن النهاية لا يتطرق فيها هذا الاحتمال بعد التأمل نعم حسن الظاهر
 طريق الى احرازها شرعا فيرتب آثار العدالة الواقعية من جواز الاقتداء
 والاعتداد على الشهادة في الطلاق وغيره على من اتصف به لقيام
 الطريق المعتبر شرعا عليها وليست العدالة هنا معنى اوسع مما عرف به
 في جملة من الاخبار كما توهمه بعض الاصحاب بل ربما يستدل له بما
 في حسن النزطي عن ابي الحسن عليه السلام قات فان اشهد رجلين
 ناصيين على الطلاق ا يكون طلاقا فقال من ولد على الفطرة اجيزت شهادته
 على الحلاق بل ان يدرف منه خير وصحيح عبد الله بن المنيرة قلت

لارضاء غايته الاسلام رجل طاق امرئته واشهد شاهدين ناصبين قال
كل من ولد على النمطه وعرف بالصلح لاح في نفسه جازت شهادته
وهما كما ترى لادلالة لهما على ذلك لقوة احتمال ان يكون الوجه في المدول
عن الجواب الصريح بذكر كبرى كلية الاشارة الى اشتراط المدالة بعبارة
لا تنافي التقية ويكون المراد من التولد على النمطه وعرفان الخير
والصلاح منه اتصافه بالايمان والمدالة المنتفين في الناصب الذي لا
يعرف منه الا الشر والفساد بل لو سلم دلالتهما على ذلك وجب طرحهما
لاعراض الاصحاب بل كلما كانا نص واصح كانا للطرح اولى واضلح
فلاترفع اليد عن ظواهر الكتاب والسنة على اعتبار المدالة التي لا اشكال
في انها ليست عبارة عن نفس الاسلام بمجرد مثل هذين الخبرين اللذين
يلوح منهما الصدور عن التقية فما عن الشهيد في المسالك وسبغه في
شرحه على النافع والكاشاني في مفاتيحه من الاكتفاء بالاسلام في غاية
السهولة وطئ ان الظاهر من الكتاب والسنة كون المدالة كسائر الشرائط
الواقعية وان الاكتفاء بحسن الظاهر كما اتفق عليه النص والفقوى لمجرد
كونه طريقا الى الواقع لا للاعتبار به في نفسه فلو ظهر عند المطلق اذخير
فسمهما اوفقى احدهما لم يجوز ترتيب اثار الطلاق عليه لبطلانه حيثئذ
باتفاء شرطه وهو شهادة العدلين بل وكذلك بالنسبة الى نفس الشاهدين
من حيث اطلاعهما على فسمهما وان جاز لغيرهما ترتيب اثار الصحة
من جهة عدم انكشاف خلاف الطريق عنده نعم لو كانت المدالة عبارة عن
نفس حسن الظاهر او كانت هي الملزمة النفسانية لكان اعتبار حسن الظاهر
من باب الموضوعية لا لخص كونه طريقا الى احراز المدالة الواقعية لم

بضر اطلاع الزوج او غيره على فستهما واقما اذا كان على وجه لا ينافي،
صدق حسن الظاهر ولاجل الخلط بين العارية والموضوعة وكوت
العدالة هي الملكة او نفس حسن الظاهر ربما يؤول الصحة بالنسبة الى
الزوج لو علم فستهما مع ظهور حالهما بل وكذا بالنسبة الى نفس
الشاهدين لان المدار في الصحة على حسن الظاهر الذي لا ينافيه [
فستهما واقما وقد يؤول البطلان بالنسبة الى الزوج حينئذ ويحتمل
الصحة بالنسبة اليهما على اشكال لكن قد عرفت ان العدالة ليست
الا الملكة والشرط ايضا ليس الا هذه دون حسن الظاهر وهو وليس الا
طريقا الى الواقع فمع العلم بخالفة العاريق له حال الطلاق او بعده
لا وجه للاجتزاء به في ترتيب الآثار ولا مجال لقياس المقام بمسئلة الإيتام
لان المدار فيه على الوثوق المفروض حصوله حال الإيتام وان انكشف
فسق الامام بعد ذلك بل لو فرض اشتراط العدالة بالمعنى المذكور
كان مقتضى القاعدة الثانوية الاستفادة من لاتما هو الصحة والكلام
هنا انما هو في الصحة والبطلان باحاط نفس مادل على اشتراط العدالة
ومقتضى ظهور ذلك كونها شرطا واقما غاية ما هناك ان الشارع جعل
حسن الظاهر طريقا اليها ولا وجه للاجتزاء بما وقع اذا بان تخلف الشرط
الا ان يدل دليل خاص عليه فيستكشف منه ان دائرة ما هو شرط واقما
اوسع مما يقتضيه ظهور دليل الاشتراط والعدالة في باب الإيتام كذلك
لو كان المدار عليها دون مجرد الوثوق الذي لا ينافيه ظهور الفسق بعد
ذلك لولا مثل لاتما وغير مادل على الاجتزاء لو ظهر الخلاف ل ولو
ظهر كون الامام يهوديا لكن بعد قيام مثل هذا الدليل يستبان ان احد

الامر من المدالة او احرازها شرط في صحة الالتزام فلا ينافي انكشاف الخلاف بعد ذلك وفرض مثل ذلك وان كان يمكن في المقام الى ان مرجع ذلك ان اعتبار حسن الظاهر من باب الموضوعية لا لاحراز الواقع به وهو خلاف ظاهر صحيحة ابن ابي يعفور الدالة على كون حسن الظاهر امانة على المدالة التي هي الملكة وطريق الى ثبوتها لا كونه بنفسه مناطا في الحكم في عرض المدالة ومما ذكرنا يتضح ماهو الحكم في مجهول الحال بل وظاهر الفسق وانه لا وجه للبطلان اذا انكشف كونهما عادلين في الواقع كما جمل احد الوجهين في محكي كشف اللثام فان حسن الظاهر سواء كان طريقا الى الواقع اذ معتبر في نفسه لا يوجب عدمه او عدم العلم به البطلان مع فرض المدالة فيهما واقما اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان اعتبار ذلك حينئذ كما عرفت ليس على نحو الانحصار بل بعد فرض اعتباره كذلك يرجع الامر الى ان المدالة او احرازها بطريق معتبر وهو حسن الظاهر على سبيل منع الخلو شرط في الصحة لان الاحراز وحده شرط ولا اثر لثبوت المدالة واقما الا ان يدعى ان المدالة عبارة عن نفس حسن الظاهر وهو كما نرى لا دليل عليه بل الدليل على خلافه فان الظاهر من دليل اعتباره انه امانة على المدالة غاية الامر امكان دعوى ان اعتباره امانة ليس لمحض الطريقة بل الاعتبار به بنفسه كما هو احد القولين في كنية اعتبار الطرق والامارات بادلتها وان كان خلاف المشهور ثم انه لا ينبغي الاشكال في عدم صحة احتساب الزوج من الشاهدين واما الوكيل او الولي فكذلك ايضا لان الادلة منصرفة من مثل ذلك الى ما اذا كانت الشهادات خارجين من اطراف الطلاق من الزوج او الوكيل

الولي ولا اقل من كون ذلك هو القدر المتيقن فلا دليل على الاكتفاء
 بشاهدين كان احدهما المطلق سواء كان هو الزوج او وكيله او وليه كما ان ظاهر
 الادلة بل صريح بعضها اعتبار اجتماع الشاهدين عند انشاء الطلاق فلو
 شهد احدهما بذلك ثم شهد الاخر منفردا لم يصح الطلاق ويدل عليه
 صريح احسن البنزطي سئل ابا الحسن عن رجل طلق امرئته من غير
 جماع واشهد اليوم رجلا ثم مكث خمسة ايام ثم اشهد اخر فقال انا امرأتك
 يشهدان جميعا واما صحيحة ابن بزيع الدالة على صحة التفريق فهي محمولة
 سيما بملاحظة صراحة اخرها في عدم جوازه على التفريق في الاداء
 هذا في الشهادة على الطلاق واما الشهادة على الاقرار به فلا يمتنع الاجتماع
 بل لا يمتنع اتفاقهما على وقت الاقرار فيثبت مع شهادة واحد باقراره في وقت
 والاخر باقراره في غيره لان المناط اقراره بذلك وهو مما اتفقا على وقوعه
 واختلاف زمان الاقرار فيهما لا يضر بثبوت الاقرار بشهادتهما بعد الاتفاق
 على اصل الاقرار هذا تمام الكلام في الشروط (واما اقسامه) فيقسم الطلاق
 اولا الى البدعة والسنة باعتبار استعماله في الجامع بينهما مجازا بناء على
 ماهو الظاهر من كونه اسما لافراق الحقيقي الذي لا يحصل الا من سببه
 الصحيح كلفظ البيع ونحوه فانه اسم للتليك حقيقة دون مطلق انشاء
 التليك ولو فاسدا لصحة سلب البيع منه حقيقة كما يصح هنا سلب الطلاق
 عما لا يوجب الفراق كما وقع في جملة من الروايات مثل قوله في خبر ابن
 مسلم فليس طلاقك بطلاق فان الظاهر ان السلب بنحو الحقيقة والعناية انما
 كانت في طرف المسلوب عنه يعني ان ما كان ينظر له طلاقا مع عدم الاشهاد

ليس بحقيقة الطلاق لا ان ما وقع منك من الطلاق الحقيقى ليس بطلاق
يؤثر ايسكون السلب للحقيقة باعتبار صفة التأثير وان لم يكن بنحو المجاز
فى التقدير بل سلب الحقيقة بعناية المبالغة نظير قوله عليه السلام يا شباه
الرجال ولا رجال فالطلاق كثيره من الفاظ العود والايقاعات اعم
لما يحصل من سببه الصحيح لغة وشرعا وعرفا لانفس انشائه الذى هو
اعم منه ومن الفاسد وان قسم اليه والى غيره باعتبار الجامع بينهما والاستعمال
فى الفاسد ابتداء بضرب من المجاز كما فى غيره من الالفاظ المستعملة
فى الجامع بين المسميات وغيرها اذ فى خصوص غيرها نسم مصداق
الصحيح ربما يختلف بحسب الانظار فيكون الصحيح عند قوم فاسد
عند اخرين كجملة من افراد البدعى التي تصح عند العامة وتبطل
عند الخاصة لكن الطلاق لا يخرج عن كونه اسما للفراق الحقيقى فلا
يقبل الاتصاف بالصحة والفساد كغيره بل صحته وفساده مساويان
لوجوده وعدمه نعم لو كان اسما للانشاء الذي يتسبب به اليه جرى
قابلية الاتصاف بهما باعتبار التأثير فيه وعدمه والكلام فى كونه اسما
للصحيح منه او الاعم ومن هنا يتضح سقوط ما فى الجواهر من ان
لفظه اعم من الصحيح والفساد لغة وشرعا وعرفا لوضوح ان الطلاق
لغة ليس الانفس الفراق دون الصيغة القابلة للصحة والفساد وكذا شرعا
وعرفا اذ ليس للشارع ولا للمعرف تصرف فى معنى الطلاق نعم يستعمل
فى كلمات الشارع ومحاوره المرفى فى انشائه والاستعمال اعم من الحقيقة
وكيف كان فالطلاق يقع موضوعا للاحكام الاربعة الحرمية والوجوب
والكراهة والاستحباب اما المحرم منه فهو الطلاق الذى لا يوافق
الكتاب والسنة واما غيره فهو الطلاق السنى المتصف بالوجوب التخييري

في المظاهر والمولى والندب مع عدم العفة والشقاق والكراهة مع التيام
الاخلاق لكن طلاق البدعة اصطلاحا لا يطلق الا على ثلث طلاق
الحائض الحائض مع حضور الزوج او غيبته قبل المدة حسبما تقدم او
النفاء التي كالحائض في الاحكام والطلاق في طهر الموافقة على التفصيل
المتقدم وطلاق الثالث من غير رجعة بينها مرسلة كانت او مرتبة
وتحریم هذه الثلاثة كغيرها مما يبطل لفقد شرط من الشروط لمجرد
التشريع لا لحرمتها ذاتا كالبيع الربوي لان مجرد النهي عنها لا يدل على
الحرمۃ الذاتية لظهور كونه ارشادا الى فساده نعم في جملة من الاخبار
الواردة في موافقة الطلاق للسنة وبطلان ما يخالفها ما يشرب بل يدل على
حرمتها من غير جهة التشريع مثل قول ابي جعفر عليه السلام في رواية
ابي بصير والله لو ملكت من امر الناس شيئا لاقمتهم بالسيف والسوط
حتى يطلقوا لعدة كما امر الله عز وجل وقوله في رواية معمر بن شبك
لا يصلح الناس في الطلاق الا بالسيف وقوله في رواية ابي بصير ايضا
ثم لم يؤت رجل قد خالف الا اوجبت ظهره وقول الصادق عليه السلام
في رواية الفضل الهاشمي لا يقع الطلاق الا على كتاب الله او السنة لانه
حد من حدود الله عز وجل يقول اذا طلقت النساء فطلة وهن لعدتهن
واحصوا العدة ويقول واشهدوا ذوي عدل منكم ويقول تلك حدود الله
ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه الى غير ذلك مما هو ظاهر في كون
الطلاق لغیر السنة محرما ويرد فادله الى الكتاب برغم انه يوجع ظهره
ضرا اذا خالف وانه تعدي عن حدود الله الظاهر في ان مخالفة السنة ليست
لمجرد التعدي عن حد قصده من حيث قصد التشريع بل عن حد فعله
من حيث انه ارتكب محرما ولذا يقام بالسيف والسوط حتى يطلق للعدة

كما سمعته في الرواية الظاهرة في ان أقامته بذلك، لانهمي من المنكر واثمه
يجبر بذلك على موافقة الطلاق للسنة وترك مخالفتها لكن لو ثبت الحرمة
بظهور هذه الروايات وغيرها مما ورد في عدم صحة الطلاق بمثل انت
خلية او برية من قوله في رواية زرارة لو كان لي سلطان لا وجمعت والله فلا
يختص ذلك بالثلاثة المتقدمة التي يطلق البدعة عليها اصطلاحاً بل كل
طلاق يخالف السنة لفقد شرط من الشروط كما يؤي الى رواية الفضل
الهاشمي فلا وجه لما قد يقال في اختصاص اطلاق البدعة بها ان ذلك
من جهة اختصاصها بمرور النهي عنها دون غيرها مما يبطل لفقد الشرط
ولذلك يختص الاثم بها دونها كما لا وجه لاني الدليل على الحرمة من غير
جهة التشريع بعد ظهور مثل هذه الاخبار في الحرمة كذلك ثم انه
ربما قسم السني الى البائن والرجعي والعدي وربما جعل العدي كما هو
المعروف قصداً من الرجعي لافساده ولا يخفى عدم استقامة شيء من
هذين التفرعين بغير لدم استيفائه لجميع اقسام الطلاق بعد ملاحظة كون
البدعي في تقسيم اصل الطلاق اليه والى السني اصطلاحاً في الطلاقات
الثلاث المذكورة لخروج غيرها مما فقد فيه شرط من الشروط الاخر
عن جميع الاقسام كما لا يستقيم جعل العدي قسيماً للبائن والرجعي فانه
ان كان بلحاظ كل طلاق فاثاناً منه رجعيان والثالث بائن فلا يكون خارجاً
عن الرجعي والبائن وان كان بلحاظ المجموع من حيث ان له اثراً خاصاً
وهو عدم الحلية للزوج حتى تنكح زوجاً غيره فمع ان مجرد ترتب الاثر
على طلاقين رجعيين وطلاق بائن لا يوجب كون الجميع فرداً مستقلاً
في قبالة اثلاث لزم حينئذ تربع الاقسام بلحاظ مجموع الطلاقات الثلاث
المدية التي تبلغ التسع المركب من ستة طلاقات رجعية وثلاثة بائنة

في الحرمة الابدية ومن هنا يتضح عدم استقامة جبل العدى تسمي من
الرجعى فان الرجعى منه داخل في الرجعى والبائن منه داخل في البائن
وان كان بلحاظ المجموع بطل كونه من اقلام الرجعى لان المركب من
الداخل والخارج خارج ولزم حينئذ جملة قسما فبارم عليه من الاشكال
ما تقدم وعلى اى حال فالطلاق البائن وهو الذي لا يصح للزوج معه
الرجعة به استة (الادل) طلاق التى لم يدخل بها والظاهر ان اعتبار الدخول
الذى ينافى عليه الحكم بالقبول دون الدبر لانصرا فى الادلة المشتبهة
عليه الى الدخول في القبل بل وما هو كناية عنه مثل المس والمس ونحو ذلك فان
مثل ذلك كناية عن الدخول المنصرف الى ذلك الا ان يدهى حكومة قوله
هو احد المائتين على ذلك لكنه كما ترى في مقام بيان الحكم من
وجوب الفسل وغيره لا لتحقيق مناط الدخول فلا ينافى كونه غير مدخولة
بها بالنظر الى هذا الحكم وان وجب الفسل لكون الدبر احد المائتين
ومنه يظهر انه لا وجه للتمسك بصدق التقاء الحثانين والمواقعة وان فسر
الاتقاء بالتحاذى فان عنوان الموضع في هذا الباب هو الدخول وهو
منصرف الى الدخول في القبل وان كان الدخول في الدبر دخولا حقيقة
فضلا عن مثل تحاذى الحثانين نعم لو لم يكن هناك انصراف وكان القدر
المتيقن في مقام التخاطب من مثله لو كان في حيز الاثبات هو الدخول
كان المتيقن في التخاطب في المقام الذي هو وقوعه في حيز النفي عدم
الدخول مطلقا ولو دبر لان المتيقن كذلك يختلف بحسب الاثبات
والنفي ومما ذكرنا يظهر سقوط التمسك في ذلك بمثل دعوى اسكان
سبق المنى الى الرحم مع الدخول في الدبر وقوله هو احد المائتين كما تمسك
بها وما قبلها في الجواهر ولو شك في ذلك فان كانت المطلقة في الطلاق

الرجعي زوجة حقة كما هو ظاهر الرواية والطلاق في موردها أنما يبد
استعدادا لمصير الفراق بعد انقضاء المدة استصعبت الزوجية المعلومه
قبل الطلاق وان كانت المطلقة به بحكم الزوجية فيما هو الاثار من وجوب
النفقة وانما يكفي وجواز الوطى وغيره فان كانت كذلك بالرجوع
الذي لا يتحقق الابتناء وانما يحصل بالفعل من جهة صدوره عن الرجوع
ابتنائي لا مطلق بالفعل فالتكاثف انما هو في تأثير الرجوع كذلك في تجديد
اثار الزوجية والاصل عدمها والا بان كانت الاثار مرتبة كما كانت مرتبة قبل
الطلاق لان جهة انقضاءها بعد الطلاق وتجديدها بالرجوع البتائي فالاصل
بقاؤها ايضا (الثاني) طلاق اليائسة وهي البالغة خمسين او ستين سنة على
حسب اختلاف النساء من حيث كونها قرشية او نبطية او غيرها (والثالث)
طلاق الصغيرة وهي من لم تبلغ سن امكان الحيض وهو التسع وان كانت
مدخولة بها (الرابع والخامس) طلاق الخلع والبارات مع عدم الرجوع في
البذل (السادس) المطلقة ثلاثا فيها رجعتان وان كانت الرجعة بعقد جديد
والطلاق الرجعي هو الذي الزوج سراجتها في المدة سواء راجع اولا
والمدى هو المركب من طلاقين رجعيين وطلاق ثالث بائن لكن كيفيته
ان يطلق اولا على الشرائط ثم يراجعها قبل خروجها من المدة وبواقعها
ثم يدعها حتى تدخل في طهر غير المواقمة فيطلقها ثم يراجعها في المدة
وبواقعها ثم يطلقها في طهر اخر فانها حينئذ تحرم عليه حتى تنكح زوجا
غيره فاذا نكحت غيره وطلقها وعقد عليها وطلقها اثنى طلاقات كذلك
حرمت عليه حتى تنكح زوجا غيره فاذا نكحت غيره وطلقها فتزوجها
زوجها الاول وطلقها اثنى طلاقات كذلك حرمت عليه ولا تحل له بعد
ذلك ابدا بغير خلاف ولا إشكال في شيء من ذلك بل الاجماع قاطبة عليه

وربما استدلل له بجملة روايات لادلالة لها على المطلوب منها رواية ابي
 بصير عن ابي عبد الله في حديث قال سئلته عن الذي يطلق ثم يراجع
 ثم يطلق ثم يراجع ثم يطلق فتلك التي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره
 فينزوجها رجل فيطلقها على السنة ثم ترجع الى زوجها الاول فيطلقها
 ثلاث مرات وتنكح زوجا غيره فيطلقها ثلاث مرات على السنة ثم تنكح
 فتلك التي لا تحل له ابدا فانه مع عدم التمرض فيه لوقوع بعد الرجوع
 كما هو معتبر في العدى لا ظهور للرجوع في كونه في العدة بل هو اعم منه
 ومن الرجوع بمقد جديد بعدها واما حرمتها عليه بعد الطلاقات الثلاث
 حتى تنكح زوجا فلا يكون قرينة على ارادة الطلاق العدى لان الحرمة
 المتوقف رفعها على نكاحها غير زوجها ثابتة نصا وفتوى حتى في الطلاق
 السني بالمعنى الاخص مع ان قوله ثم ترجع الى زوجها الاول فيطلقها ثلاث
 مرات لادلالة له على كون الثلاث طلاقات عديا بل المراد وقوع ثلاث
 طلاقات في الجملة على السنة بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من قوله بذلك
 فيطلقها ثلاث مرات على السنة واما تنزل هاتين الفقرتين على الطلاق
 العدى بقرينة ما تقدم كما ربما يتوهم فلا وجه له لعدم ظهوره كما عرفت في
 الطلاق العدى بعد احتمال كون المراد من الرجوع ما يحصل بالعقد الجديد
 كما هو المراد قطعا من قوله ترجع الى زوجها الاول وعلى تقدير ظهوره
 في ذلك فلا يصلح ذلك بمجرد قرينة على حمل الطلاقات الثلاث السنية
 بالمعنى الاهم على العدى في الفقرتين لاحتمال ارادة فرض التلقيق من
 العدى والسني بالمعنى الاخص ونحوها خبر زرارة وداود بن سرحان عن
 ابي عبد الله قال ان الذي يطلق الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجا
 غيره ثلاث مرات لا تحل له ابدا فان عدم دلالة على التحريم ابدا بالتسم

المركب من ثلاث طلاقات عديدة اوضح بل ربما يظهر من رواية جميل بن دراج التميمي ابدأ بالتسم من طلاق السنة وهي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طلق الرجل المرأة فنزوت ثم طلقها زوجها فنزوتها الزوج الاول ثم طلقها فنزوت رجلا ثم طلقها فنزوتها الاول ثم طلقها الزوج الاول هذا ثلثا لم تحل له ابدا ولا قل من عدم ظهوره في الطلاق للمدة فلا بد اما من طرحه لشذوذه وعدم العمل به وامان حمله على الطلاق المدي ولو بملاحظة الاجماع الذي هو المناط في هذه المسئلة لان الروايات التي يستدل بها في المقام خالية عن الدلالة على المرام واما ما في رواية الحصال في تعداد المحرمات بالسنة ونزوي الرجل امرته قد طلقها للمدة تسع تطليقات فلا دلالة له على ان المناط في التحريم المؤبد هو التسع على الوجه المزبور لانه انما يبتني على كون الطلاق المدي عبارة من مجموع الثلث وليس فيه ولا في غيره دلالة على ذلك بل ربما يستظهر خلاف ذلك من صحيحة زرارة عن الباقر قال فيها واما طلاق المدة الذي قال الله تعالى فطاهروهن لمدهن فاذا اراد الرجل منكم ان يطلق امرته طلاق المدة فليتظر بها حتى تحيض وتخرج من حيضها ثم يطلقها تطليقة من غير جماع ويشهد شاهدين عدلين وراجعها في يومه ذلك ان احب او بعد ذلك بايام قبل ان تحيض ويشهد على رجعتها ويواقعها حتى تحيض فاذا حاضت وخرجت من حيضها طلقها تطليقة اخرى من غير جماع ويشهد على ذلك ثم يراجعها متى شاء قبل ان تحيض ويشهد على رجعتها ويواقعها وتكون منه الى الحيض اي الحيضة الثالثة فاذا خرجت من حيضها الثالثة طلقها التطليقة الثالثة بغير جماع ويشهد على ذلك فان فعل ذلك فقد بان منه فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الحديث فانه يظهر

منه ان الطلاق المدي في مقابل السني بالمعنى الاخص الذي عرف في صدر الرواية بقوله واما طلاق السنة فاذا اراد الرجل ان يطلق امرئته فلينظر بها حتى تطهر وتطهر فاذا خرجت من طهها طلقها بتطهيرة من غير جماع. يشهد شاهدين على ذلك ثم يدها حتى تطهر طهنتين فتتقضي عدتها ثلث حيض وقد بانث منه ويكون خاطبا من الخطاب ان شئت تزوجه وان شئت لم تزوجه الحديث والمقابلة انما هي في الرجوع في المدة والمواقة فيها وعدم الرجوع فيها وتركها حتى تخرج من المدة وتصير بائنة لا رجوع له اليها الا بعدة جديد اذا رضيت به لانه حينئذ خاطب من الخطاب فيكون الطلاق المدي اما عبارة عن خصوص الطلاق الاول من حيث انه يرجع فيه البهائم او خصوص الثاني من حيث وقوعه بعد الرجعة والوقاع او هما معا وعلى كل تقدير فالطلاق الثالث لا يكون عديا بل هو طلاق بائن لانحل الزوجة له حتى تنكح زوجا غيره فلا تدل هذه الرواية على كون الطلاق المدي بمجموع الطلقات الثالث ويكون الطلاق الثالث ايضا عديا لابلحاظ اطلاق اسم الاكثر على الاقل او من باب المجاورة فيكون اطلاق المدة على التسع المرتبة بنحو من المجاز لان الطلاق الثالث من كل ثلاث لا يكون للمدة لان كونه لها باعتبار الرجوع والوقاع فيها كما يظهر من صحيحة زرارة المتقدمة بل يظهر ذلك من صحيحة ابي بصير الموافقة لمضنون هذه الصحيحة المعبرة عن الطلاق المدي المقابل للسنني بالمعنى الاخص بطلاق الرجعة فان كان الملاك في صير ورته عديا وقوعه بعد الرجوع والوقاع وان لم يقع بعده رجوع ولا وقاع كما عن النهاية وجماعة كان الطلاق المدي منحصرا في الطلاق الثاني لو لم يراجع ولم يقع بعد ذلك اقية وفي الثالث لو راجع وواقع دون الاول لعدم سبق الرجوع

والوقاع وان كان مجرد الرجوع والوقاع في المدة كان منحصرًا في الاول والثاني وعلى اي حال لا يكون الطلاقات الثلاث عددا ولم يظهر موضع للطلاق المدي الثلاث على الوجه المزبور كما ادعاه في الجواهر ليكون التطبيقات التسع على الوجه المزبور من التسع المدي ليجب التحريم ابدا كما هو المناط في الرواية المتقدمة بل بناء على ما ذكر لا تقع الطلاقات التسع المدية الامع وقوع ثلاثة عشر طلاق يكون الاخير منها طلاقا رجما وبه يتحقق موضوع الحرمة الابدية اذ لا بد حينئذ من وقوع ثلاث طلاقات يفصلها عن غيرها النكاح الجديد اربع مرات وطلاق اخر رجبي بمد المحلل الاخير وعلى تقدير كون الاول منها هو المدي يلزم وقوع سبع وعشرين طلاقا كما لا يمد كونه هو الظاهر من صحبة زارة المتقدمة لانه ذكر ان اطلاق المدي الذي تصدى لنفسه هو الذي امر به في قوله تعالى واذا طلقتم النساء فطعنوهن لمدتهن ومن المعلوم ان المأمور به من الطلاق هو طلاق واحد لا متعدد فالطلاق المدي لا يكون الا واحدا وهو انطلاق الذي يقع اولًا ويراجع ويواقع بنفسه واما ذكر الطلاق الثاني والثالث فهو لجرد بيان ما يحتاج منه الى التعجيل لا ما هو من جملة الطلاق المدي كما يلزم ذلك ايضا لو كان الطلاق المدي عبارة عن الثلاث بالنحو المزبور اذ يكون المجموع حينئذ طلاقا واحدا عددا واللازم حينئذ في تحقق التحريم المؤبد تحقق تسع طلاقات يكون كل واحد منها مركبا من هذه الثلاثة لان المفروض حينئذ ترك كل واحد منها من ثلاث طلاقات اثنان منها رجما والثالث بائن والجملة الرواية لا تدل الا على ان تسع تطبيقات للمدة يوجب التحريم ابداً وبه يقيد الاطلاقات الدالة على عدم الحلية مع الطلاق ثلثا للمدة الامع

نكاحها لزوج غيره بما اذا لم يصل حد التسع والا حرمت عليه ابدا كما
لا بد من حملها ايضا على انها لبيان مجرد ان الطلاق ثلثا لا لمدة سبب
للتحريم الذي لا يرفعها الا نكاحها بغيره لانحصار السبب فيه فلا ينافي
كون الطلاق ثلثا للسنة مطلقا سواء كان بالمعنى الاعم او الاخص سببا
ايضا في ذلك واما ان التسع من الطلاق العددي بماذا يتحقق فلا دلالة
عليه فالمدة في مستند الحكم المزبور هو الاجماع هذا كله بالنسبة الى
الحرمة واما الامة فان كان في النصوص المزبورة اطلاق بالنسبة اليها اخذ
به الا اذا قام الدليل على خلافه والا فلا بد في مخالفة الاصل من الاقتصار
على مورد قيام الدليل لكن قد استفاضت النصوص بتحريمها المحتاج الى
الى المحلل بطلقتهن بينهما رجوع ووقوع واما الحرمة الابدية فلا دليل على
حصولها بتكرار ذلك ثلاثا وحيث ان كان في ما دل على التحريم بالتسع
العددي اطلاق يشملها فهو ولا بد حيث ان من مراعاة التسع فيها وان
كفي في الحرمة المتوقعة على التحليل طلقان والا كان مقتضى الاصل
حدم حرمتها ابدا وان تكرر ذلك بازيد من المات بل بما يتجاوز عن
التسع لكن قد يدعي ان المستفاد من الحكم في الحرمة هو الحرمة ابدآ
مع وقوع الثلث من التطليقتين بناء على انها النصف من الحرمة وحيث
لا يتصور التنصيف في الطلاق جعل طلاقها للمدة طلقين بينهما رجوع
ووقوع وتكراره ثلاثا يحصل التحريم به ابدآ في حرمة او امة لكنه كما
ترى فان كونها نصف الحرمة لا يقتضي الحرمة ابدآ بتكرار الطلقتين ثلاثا
وان اقتضى الاكتفاء في التحريم الموقت بشنتين لعدم جواز التنصيف في
الطلاق اذ المفروض انه لا دليل على ان تكرر الثلاث من ذلك يوجب
التحريم ابدآ ومقتضى ما ذكر من كونها نصف الحرمة هو الاكتفاء بخمس

طلقات في الحرمة الابدية وان كان النصف الحقة بقى اقل من ذلك، بنصف لما مر من عدم التنصيف في الطلاق ويمكن استفادة الحكم بالتحريم ابدا بتكرر الثلاث منه من رواية زرارة وداود بن سرحان عن ابي عبد الله قال والذي يطلق الطلاق الذي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ثلاث مرات وتزوج ثلاث مرات لا تحل له ابدا لكونها مسوقة لضرب الفاعلة لتكرار الطلاق المحرم غاية الامر لا بد من تخصيصها بغير العدى لعدم ثبوت الحرمة ابدا مع تكرار المحرم من غيره ثلاثا لكن قد يستشكل في الرواية من حيث اشتغال ذيلها على التزوج ثلاثا فانه ليس معتبرا قطا في الحرمة ابدا لكن لا بد من رفع اليد عن ظهور اعتباره على كل حال اذ لا يعتبر ذلك حتى في الحرة بل يمكن دعوى عدم ظهورها في اعتبار ذلك في الحرمة الابدية بل المراد منها بيان ماهو الواقع في الخارج عند تحقق موضوع الحرمة كذلك فان الذي يطلق الطلاق المحرم ثلاثا قد تزوج بها ثلاثا وطلقة بالطلاق المحرم الذي يتوقف هدمه على نكاح غيره ثلاثا فتزويجه لها ثلاثا بل يحاط الزوجية الاولى التي لحقها الطلاق الاول وليس المراد تزويج الغير لها ثلاثا حتى يستشكل بعدم اعتبار ذلك قطا ومن المعلوم ان تزويج الزوج لها ثلاثا لازم طيلانه لها ثلاثا بالطلاق المحرم وعلى اى حال فلا اشكال ولا خلاف ظاهر في انه يعتبر في الطلاق العدى الرجوع والوقاع في العدة فلو لم يوافع لم يكن من الطلاق العدى مطلقا حرة كانت او امة ولا يقترب على التسع منه التحريم الابدي لما عرفت من الاجماع على ذلك وان لم تكن النصوص وافية به (خاتمة) فيها مسائل (الاولى) اذا طلقة للسنة بالمبنى الاخص ثلاثا حرمت عليه في الثالث حتى تنكح زوجا غيره فاذا طلقة الزوج الاخر وخرجت من

المدة جازله مراجعتها بعد جديد ولم تحرم في التاسعة دليه ابداء ولا يرد
 استيفاء المدة في الطلاق الثالث تحريرا بلا خلاف في ذلك الامن
 ابن بكير والمصدق فقد حكى عنهما انهما قالوا ان الخروج من المدة في
 الطلقة الثالثة هادم للطلاق فله نكاحها بلا محلل لكن قد استفاضت
 النصوص على خلافهما مع احتمال ان يكون مخالفة ابن بكير لمجرد التقييد
 ونحوها مما يسوغ له ما ظهره لابن سماعة من عدم سماعه رواية في ذلك
 وانما ذلك مما رزقه الله من الراي بعد ملاحظة اجماع الصحابة على تصحيح
 ما يصح عنه لعدم كون مثل ذلك قادحا فيه اذا احتمل كونه قد وري
 فيه وظهر ذلك للتحية او كان قاطعا بان الحكم الوائمي ذلك ولا جمل
 الاعتماد دلي قطعه قد اسند ذلك الى زارة اتصارا لمذهبه حيث ان
 الصحابة ما كانوا يقبلون منة ذلك بمجرد كونه رأيا له وعلى اى حال فلا
 ينبغي الاشكال في المسئلة بمد وضوح استفاضة النصوص بذلك واتفاق
 الاصحاب من غيرهما على الحكم المذكور (المسئلة الثانية) ان الحامل لا تطلق
 الطلاق الهني بالهني الاخص لعدم تصور ذلك فيها وهي حامل -م-
 كون عدتها وضع حملها كما هو المعروف بين الاصحاب نصا وفتوى واما
 الطلاق العدى فلا ينبغي الاشكال في وقوعه عليها فاذا طلقها وراجعها
 جازان يطلقها وبطلانها ثانية بعد شهر او مطاا للمدة بل من القواعد
 ومحكى الايضاح وغيره الاجماع عليه ويدل عليه بعد اطلاق الادلة
 خصوص جملة من الروايات التي منها موثق اسحاق بن عمار قلت لابي
 ابراهيم الحامل يطلقها زوجها ثم يراجعها ثم يطلقها ثم يراجعها ثم يطلقها
 الثالثة قال تين منه ولا نحل حتى تنكح زوجا غيره وموثقه الاخرى
 عن ابي الحسن الاول -ثله من العجلى تطلق الطلاق الذى لا نحل

له حتى تنكح زوجا غيره قال نعم قلت أأنت قلت اذا جامع ايس له ان يطلق قال ان الطلاق لا يكون الا مع طهر قد بان او حمل قد بان ومرسل ابن بكير قال في الرجل تكون له المنة الحامل وهو يريد ان يطلقها قال يطلقها اذا اراد الطلاق بعينه ويطلقها بشهادة الشهود فان بدا له في يومه او بعد ذلك ان يراجعها يريد الرجعة بينهما فليراجع وليواقم ثم يبدو له فيطلق ايضا ثم يبدو له فيراجع كما راجع اولا ثم يبدو له فيطلق فهي التي لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره اذا كانت اذا راجع يريد المواقعة والامساك واما الطلاق السني بالمنى الاعم فمن الشبغ وابني راجح وحمزة عدم جوازه للجمع بين النصوص السابقة والنصوص الكثيرة المشتبهة على الصحيح وغيره الدالة على ان الحبل تطلق واحدة فتعمل على ارادة في الطلاق للسنة بالمنى الاعم وهو طلاقها بعد الرجعة بلا موقعة وحمل تلك النصوص على ارادة الرجوع مع المواقعة كما هو مورد بعض النصوص بل اصر بها في مرسل ابن بكير المتقدم لكنه كما ترى مجرد تبرع في الجمع والاولى حمل هذه النصوص على ارادة الوحدة بحسب العدة والشرط لتداخل العالقات اثبات في العدة كندخلها في الشرط اذ لا يعتبر فيه تعدد الطهر سواء واقعا او لم يواقعها او الوحدة بحسب الصورة نظرا الى اتصالها وعدم ترتيب الاثر على الرجعة بالوقاع فتشبه ما عليه العامة من التطلق ثلاثا في مجلس واحد بلا رجعة لان الرجوع بلا ترتيب اثر ظاهر وهو الجماع كلا رجوع غاية الفرق انه هناك انشاء الرجوع بخلاف العامة الذين لا يتبرون ذلك ايضا لكنه لا يوجب التمدد صورة فهي من حيث عدم الفصل بينهما بما هو اثر الرجوع واحدة صورة بل لا يبعد كونه المراد من غيرها مما دل على ان الرجعة بالجماع والا فهي واحدة مثل رواية علق

بن عمار عن ابي الحسن قال الرجعة بالجماع والافانها هي واحدة ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال المراجعة في الجماع والا فانما هي واحدة وبذلك يجمع بينها وبين ما دل من النصوص على جواز الرجوع بغير جماع نعم في رواية محمد ابن منصور الصنبل عن ابيه عن ابي عبد الله في الرجل يطلق امرأته وهي حبلى قال يطلقها قلت فيراجها قال نعم يراجها قلت فان بدا له بعد ما راجها ان يطلقها قال لا حتى تضع لذكها محمولة على كراهة طلاقها بعد الرجوع بلا موافقة من حيث الوقوع في المشابهة المذكورة بحصول الوحدة صودة فلا تنافي النصوص السابقة نعم في بعض الروايات ما لا يقبل هذا الحمل مثل رواية اسمعاط بن عمار عن ابي الحسن قال قلت له رجل طلق امرأته ثم راجعها بشهود ثم طلقها ثم بدا له فراجعها بشهود ثم طلقها بشهود تبين منه قال نعم قلت كل ذلك في طهر واحد قال تبين منه قلت فانه فعل ذلك بامرأة حامل اتبين منه قال ليس هذا مثل هذا فان الظاهر منها ان السؤال من حيث البيونة وعدمها بعد وقوع الطلقات الثلاث على الحامل في طهر واحد مع الفراغ من صحتها لا السؤال عن صحة ما زاد على الواحدة وعدمها فلا بد من طرحها لنا فانها للنصوص الدالة على البيونة وتوقف الحل على الحمل مع وقوع الطلاق ثلثا من غير فرق بين الحامل وغير ما فليس في مقابلة تلك النصوص الظاهرة في الاطلاق ولو بملاحظة ترك الاستفصال الدالة على جواز طلاق الحامل ثلثا وان لم يواقع الا ما عرفت من النصوص الدالة على ان طلاق الحبلى واحدة فان ثبت اظهر به النصوص السابقة عنها فهو وتحمل هذه على بعض الحامل المتقدمة والا فتطرح هذه النصوص بلحاظ اعراض المشهور من الاصحاب عنها مع انها على اشتغالها على الصحيح وفيه كانت برئى منهم ومما ذكر يظهر حال غيرها

مادل على التقييد بمضى شهر فانه محمول على ارادة الخروج عن مشاهبة العامة بمد اظهرية النصوص المطلقة في الاطلاق بل ومنه ظهر الحال في الحائل اذا طلقها ثانيا في طهر اخر من غير سبق المواقعة التي اختلفت الروايات في ذلك بين مادل على عدم وقوع الطلاق الثاني اذا كانت الرجعة من غير جماع وبين مادل على ان الرجعة بالجماع والا فانما هي واحدة وبين مادل على جوازها بغيره فانه اظهر في الدلالة على الجواز والوقوع بمدل على عدمه الذي حكى الفتوى بمضمونه عن ابن ابي عمير فيحمل مادل على عدمه اذا اراد ايقاعه على كراهة ايقاعه بلا وقاع من حيث ان عدم ترتيب الاثر على الرجوع يوجب الوحدة التي بها يشابه ما يفعله العامة من تكرار الطلاقات في مجلس واحد بلا رجوع مثل صحبة بن الحجاج عن ابي عبد الله الرجل يطلق امرئته له ان تراجع وقال لا يطلق التغطية الاخرى حتى يمسها ويحمل مادل على عدمه بمد وقوعه على ارادة حصول الوحدة في الصورة مثل رواية معلى بن خنيس عن ابي عبد الله عن الرجل يطلق امرئته تغطية ثم يطلقها الثانية قبل ان تراجع فقال ابو عبد الله لا يقع الطلاق الثاني حتى تراجع ويجمع فتعمل على ارادة انه لا يقع الطلاق الثاني على نحو يمتاز عن الاول الا اذا راجع وجامع والا فهو كالطلاق الاول من حيث عدم ترتيب الاثر على الرجوع بالجماع بل ربما يشمر بارادة الكراهة ما في موثقة اسحاق بن عمار من قوله لا ينبغي له اذا هو راجعها ان يطلقها الا في طهر اخر قال نعم قلت حتى يجامع قال نعم فان التعبير بينفي مشمر اظاهر في ان تمدد الطهر واعتبار الجماع لمجرد النذب ولا حاجة الى الجمع بينهما وبين مادل على الجواز من النصوص الكثيرة التي هي كالصريحة في ذلك

بارادة طلاق السنة منها وارادة طلاق العدة من تلك الروايات الدالة على عدم وقوع الثاني بعد عدم وجود الشاهد عليه الا ما يجب طرحه من حيث اشتماله على عدم الحاجة الى المحلل مع تكرار الطلاق بلاجماع مثل رواية مملى بن خنيس عن ابي عبد الله الذي يطلق ثم يراجع ثم يطلق فلا يكون بين الطلاق والطلاق جماع فتلك محل له قبل ان تنزج زواجا غيره والتي لا تحل له حتي تنكح زواجا غيره هي التي تجامع بين الطلاق والطلاق (المسئلة الثالثة) اذا شك المطلق في ايقاع اصل الطلاق لم يجب عليه ايقاعه لرفع الشك بل كان النكاح بمقتضى الاصل محكوما بالبقاء كما ان مقتضاه عدم الزيادة لو شك فيها فيحكم بعدم ما يترتب عند حصولها من التوقف على المحلل او الحرمة الابدية ولو علم اصله وعدده وشك في وقوعه لاسنة او العدة كما لو علم بوقوع تسمع تطبيقات مع الشك في انها كانت لاسنة فيحل له نكاحها بمقد جديد بعد المحلل او لالعدة فتحرر عليه ابدا فالاصل بقاء الحلية الغير الاقتضائية الثابتة اولا على معنى حلية تزويجه بها اذا لم تكن متزوجة به او بغيره او لم تكن في عدة الغير غابة الامر انها تبدلت بما هو عن الاقتضاء لو كانت الطلاقات سنية بناء على انها تقتضى الحلية بمقد جديد ولو بعد المحلل لكن ذلك لا يمنع عن استصحابها بشبوتها الغير الاقتضائي نعم لا يثبت به الاثار المرتبة على الحلية الاقتضائية ككون شرط خلافها محرما للحلال فيوجب بطلانه لكن لا حاجة الى ترتيبها لان جواز تزويجه لها انما يثبت بمجرد الحلية الازلية المعلقة على عدم وجود ما يمنع منه شرعا من نحو التزويج الفعلي منه او من غيره بها ونحوه وليس استصحابها موارضا وانما المارضة اذا اريد نفي الحلية الاقتضائية بالاصل فانه مغاير بنفي الحرمة المؤبدة به ولو علم وقوع

الطلاق من احد الزوجين لزوجته فاشتبهت المطلقة بغيرها فلا يجب عليهما
ترتيب اثار الطلاق على زوجته لانهما حينئذ كراجدى المني في الثوب
المشترك بل وكذلك غيرهما اذا لم يكن هناك تكليف بتملق به في مورد هما
فيجوز لكل منهما ترتيب اثار الزوجية على من هي عنده وان علم اجمالا
بان امرئته او امرئته رجل اخر مطلقه ويعامل الغير معهما معاملة
الزوجية نعم ربما يملق بالغير تكليف في مورد مثلهما كما في واجدى المني
في الثوب المشترك اذا اراد الغير استيجارهما لكنس المسجد مثلاً فانه مع
الاستيجار يعلم بانه امكن المجنب من المسكت في المسجد بل قد يتصور
ذلك هنا بالنسبة الى الحاكم بناء على تكليفه بالتفريق بين الاجنبي
والاجنبية فيلزمهما بالطلاق تحصيلاً للتفريق لكنه لا وجه يستند له
في ذلك اذ لا حسيبة هنا تقتضى ذلك بعد جواز ترتيب اثار الزوجية
لكل منهما ظاهراً وان كانت اخديهما مطلقة واقوما نعم لوقام الدليل على
اهتمام الشارع بتفريق الاجنبية واقوما بالطلاق عن زوجها السابق لزم
التفريق لكن ليس ذلك مختصاً بالحاكم بل يجب على كل احد
الزاهمة بالطلاق دفعا لوقوع المنكر كما في الجواهر من اتيان باب المقدمة
في حق الحاكم بالنظر الى التكليف الحمي في حقه بالتفريق لبس في
محله لما عرفت من عدم نبوت خطاب حمي يقتضى امتثاله التفريق كما
لا خطاب كذلك لو علم الحاكم بان احد الشخصين بزني عمداً فانه لا
تكليف حمي يقتضى حبسهما حتى لا يقع الزنا لان ادلة النهي عن
المنكر لا تشمل مثل الفرض الذي يستلزم حبسهما الوقوع في المنكر
لانه منع لغير الزاني واقما عن حقه مع انه ابتداء له بل ولا يجوز توجيه
الخطاب على نحو يشملهما بالمنع من الزنا لانه ابتداء لغير الزاني منهما بل

ولا يجوز غيبتهما بان احدهما بزني كما في غير الفرض لو نصب الى احدهما ارتكاب شيء من المحرمات وليس انطلاق ونحوه من باب تعارض الحقوق حتى يلتبس المرجح كما قد يتوهم لانه انما يكون كذلك اذا كان دليل الحنفية وافيا بالشمول لمورد التعارض وليس المصالح وغيره مما عرفت من الفرض مما يشمله مثل ادلة النهي عن النكاح وردع الفاسق ونحوه اما لعدم وقوع المنكر من احدهما كما في فرض الطلاق المتقدم الذي عرفت ان كلامهما متمسك باستصحاب الزوجية وان كانت احدى الزوجتين اجنبية واذا واما لعدم شمول ادلته كما في فرض الزنا ونحوه لما عرفت من ان المنع والردع على نحو يشملهما ايذاء ومنع للغير عن حتمه فأي تكليف حسبي على الحاكم يكون الشخصان بالنسبة اليه كالاناثين بالنسبة الى تكليف المكلف الواحد الاجتناب عن المحرم بينهما ومنه يظهر سقوط جملة مما ذكره في الجواهر في هذا المقام مما ينتهي على اثبات التكليف الحسبي في الفروض المذكورة (المسئلة الرابعة) لو طلق الغائب باثنا او رجما وانقضت المدة ثم حضر ودخل بالزوجة ثم ادعى الطلاق قبل لا تقبل دعواه ذلك في ما يتعلق بحق المروثة وان اخذ باقراره بالطلاق فيما يتعلق بحق نفسه وكذا لا تسمع بينته اذا اقامها لتزويل تصرفه على المشروع وانه بفعله مكذب بليته وقوله فلو اولدها الحق به الولد كما يدل عليه خبر سلمان ابن خالد سئلت ابا عبد الله عن رجل طلق امرأته وهو غائب واشهد على طلاقها ثم قدم فاقام مع المروثة اشهران ان المروثة ادعت الحمل فقال الرجل قد طلقتك واشهدت على طلاقك فقال يلزمه الولد ولا يقبل قوله وبشكل التعليل المتقدم بان التزويل المذكور جار في قوله الذي هو فعل من افعاله فيحمل على المشروع الذي هو

الصدق ولا فرق بالنظر الى دليل التنبيل بين ما وقع عليه ما يـكون بظايره مكذبا له وعدمه مع ان التكذيب انكان بملاحظة نفس الفعل فمن الواضح ان الفعل بمجرد لا يقتضي كذبه في دعويه لا مكان وقوعه على احد وجوه لا ينافي معه صدقه فيها وان كان على نحو الزنا عمدا فضلا عما لو كان للشبهة او الرجوع في العدة وان كان بالمحاذرة على المشروع كما هو الظاهر من التعليل المتقدم فمن المعلوم ان كذبه في دعويه وبينته ليس اثرا شرعيا لوقوع الفعل في الخارج على الوجه المشروع وان كانت ملازما له دقلا بعد الفراغ عن عدم كون اقامته معها للشبهة لانه انما يدعى وقوع الطلاق سابقا في قبيل دعوى الحمل من الزوجة ويريد بذلك نفي حقوق الولد به شرعا اما لعدم كونه منه راسا او لكونه بالزنا ولازم حمل اقامته معها على المشروع عقلا كذبه في دعويه وبينته ايقاع الطلاق سابقا لكن دليل التنبيل انما يدل على ترتيب الاثار الشرعية على مشروعية الفعل لا ما كان اثرا لها عقلا فلا وجه لعدم قبول اقراره في حق الغير من جهة تكذيبه بفعله سيما بعد ما عرفت من ان نسبة دليل التنبيل اليه والى فعله نسبة واحدة من جهة ان كليهما قبل من افعاله لا بد من حمله على المشروع وان فرض ان تكذيبه في قوله اثر شرعي للحمل فعلمه على الصحيح لانه انما يرب هذا الاثر اذا لم يكن هو ايضا في نفسه مورداً لدليل التنبيل مع ان تكذيب بينته بفعله انما يكون اذا كان هو الذي اقامها واما اذا قامت البيئة حسبة اذا كان المقام من مواردها فلا وجه للتكذيب بل تسمع البيئة بمقتضى عموم ادلة صحتها نعم يمكن ان يقال ان فعله ذلك ولو مع قطع النظر عن حمله على المشروع موهن لدعويه ولا دليل على نفوذ هذا الاقرار في حق الغير وان كان نافذا في حق نفسه اذ لا دليل سوى قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به وهي مع انها ثبتت

بالاجماع ولم يعمل المجمعون بها في غير واحد من مواردھا لا تشمل مثل
المفروض الذي كان اقراره في حق الغير موهونا بفعله وحيثئذ فقتضى
القاعدة لحق الولد به لعدم ثبوت طلاقه في ما يتعلق بالغير باقراره
فتستصحب الزوجية وان رتب الاثر على اقراره فيما يتعلق بنفسه من
عدم توارثه منها ونحوه فعدم سماع اقراره لانه اقرار في حق الغير ولا دليل
على نفوذه في مثل المقام لالانه مكذب بفعله واما بملاحظة
قيام البيئة فلا وجه لعدم سماعه لانه دعوى مقرنة بالبيئة سواء كان
هو الذي اقامها او قامت حصة فلا يلحق به الولد حيثئذ شرعا واما
الرواية المذكورة فلا دلالة فيها على الالحاق وعدم سماع دعويه حتى مع
قيامها او اقامتها اذ لا اطلاق لها بتمسك بها كما ربما يتوهم وانما تدل على
لحق الولد به شرعا في مقام عدم قبول قوله في دعويه الطلاق في نفسه
وهو كما عرفت مقتضى القاعدة بعد عدم الدليل على نفوذ الاقرار في
حق الغير في مثل المفروض وحيثئذ فلا دليل لهم في ما ذكره من حكم
المسئلة لامن حيث القاعدة لما عرفت ولا من حيث الرواية لعدم دلالتها
على ما ذكره من عدم سماع البيئة لو اقيمت او قامت هذا مع ما في
تحرير المسئلة من الاختلال فان اللازم تحريرها بادعاء الطلاق ممن
كان غائبا ثم حضر بعد انقضاء المدة واقام مع الزوجة واقامة
البيئة عليه لا فرض وقوع الطلاق منه خارجا حال الغيبة
وادعائه بعد انقضائها عند الحضور والاقامة كما
هو الظاهر من التحرير المتقدم اذ لا وجه لتزويل
فعله على المشروع حيثئذ ولا كونه مكذبا لقوله
وينته كما لا يخفى هذا اخر ما اردنا
ابراره والحمد لله

